

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE TRAITEMENT DISCURSIF DE L'ISLAM ET DES MUSULMANS DANS LES
MÉDIAS : ANALYSE CRITIQUE DES CHRONIQUES DE RICHARD
MARTINEAU

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR

MÉLANIE BEAUREGARD

OCTOBRE 2015

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

La réussite de ce mémoire n'aurait pas été possible sans l'aide, l'appui et le soutien de plusieurs personnes.

Premièrement, je tiens à remercier chaleureusement mon directeur de recherche, Élias Rizkallah. Sans son dévouement et son encadrement exceptionnel, il m'aurait été difficile de produire mon mémoire. Par ailleurs, si mon mémoire est tant soit peu une réussite, Élias y est pour beaucoup : ses exigences élevées ayant conduit à ce que je me surpasse constamment.

Deuxièmement, je désire remercier Rachad Antonius pour son soutien et sa disponibilité à divers moments de mon parcours académique. Son encadrement ayant largement contribué à ma formation théorique.

Troisièmement, merci à mes amis du département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal ainsi que mes collègues du Centre de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté (CRIEC) de l'UQAM. Vos conseils et vos appuis dans les moments difficiles furent d'une très grande aide.

Quatrièmement, je souhaite remercier ma très bonne amie Marie-Christine Savaria pour son soutien, ses conseils et son écoute. Merci d'avoir été là pour moi pendant les différentes épreuves que j'ai dû traverser.

Enfin, je remercie ma famille, soit ma mère Maryse, mon père Sylvain, ma sœur Marianne, mon frère Charles et mon beau-frère Charles-Samuel. Merci d'avoir été à mes côtés, merci de m'avoir soutenue et merci de m'avoir fait comprendre que je

pouvais réaliser mes rêves. Merci à ma grand-mère Denise et à mon grand-père Marcel d'avoir toujours cru en moi et de m'avoir encouragée dans mes divers projets.

DÉDICACE

À ma soeur, Marianne,
la personne la plus courageuse,
la plus forte, la plus inspirante et
la plus intelligente que je connaisse.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES FIGURES	VIII
LISTE DES TABLEAUX	IX
LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES	X
RÉSUMÉ	XI
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
OBJET, PROBLÉMATIQUE ET QUESTIONS DE RECHERCHE	4
1.1 Objet de recherche	4
1.2 Problématique	6
1.3 Questions de recherche	10
CHAPITRE II	
RECENSION DES ÉCRITS, PERSPECTIVES THÉORIQUES ET HYPOTHÈSES DE RECHERCHE	12
2.1 Recension des écrits	12
2.1.1 Historique de l'islamophobie	12
2.1.2 Ambiguïtés conceptuelles de l'islamophobie	15
2.1.3 Orientalisme, pertinence contemporaine du concept et relation avec l'islamophobie	18
2.1.4 Racisme : contextualisation, néoracisme et manifestations	21
2.1.5 Islamophobie : dimensions, définitions, logiques, approches théoriques et structure sociale	23
2.1.6 Manifestations islamophobes : phénomène aux multiples registres d'actions	27
2.1.7 Stéréotypes islamophobes : islam, musulmans et musulmanes	28

2.1.8 Les théories critiques appliquées à l'islamophobie : impérialisme, pensée décoloniale et islamophobie genrée	29
2.1.9 Islamophobie médiatique : aperçu des travaux de recherche.....	33
2.2 Perspectives théoriques.....	38
2.3 Hypothèses de recherche	41
CHAPITRE III	
MÉTHODOLOGIE	42
3.1 Matériau de recherche.....	42
3.2 Constitution, sélection et description du corpus	47
3.3 Approche et démarche analytiques retenues.....	50
CHAPITRE IV	
ANALYSE ET INTERPRÉTATIONS.....	55
4.1 Interprétations locales	56
4.1.1 Thèmes et terminologie	57
4.1.2 Antiracisme	59
4.1.3 Opposition aux concepts de racisme et d'islamophobie	66
4.1.4 Logiques de l'islamophobie.....	71
4.1.5 Connotation négative	79
4.1.6 Attribution.....	81
4.1.7 Argument d'autorité.....	85
4.2 Interprétations globales.....	90
4.2.1 Argument d'autorité : stratégie antiraciste ou stratégie d'opposition aux concepts de racisme et d'islamophobie?	90
4.2.2 Hiérarchisation des musulmans	93
4.2.3 Argument d'autorité et hiérarchisation	97
4.2.4 Conclusion	102
CONCLUSION.....	104
5.1 Limites de notre analyse.....	104
5.2 Survol des quatre chapitres	105
5.3 Retour sur nos questions et hypothèses de recherche.....	109

5.4	Recherches à venir.....	111
5.5	Impérialisme et islamophobie	112
ANNEXE A		
	DÉFINITION DES PROCÉDÉS DISCURSIFS	114
	BIBLIOGRAPHIE.....	118

LISTE DES FIGURES

Figure	Page
Figure 4.1 Cooccurrences des aspects de l'antiracisme.....	62
Figure 4.2 Cooccurrences des aspects de l'opposition aux concepts de racisme et d'islamophobie.....	68
Figure 4.3 Cooccurrences de l'homogénéisation.....	74
Figure 4.4 Cooccurrences du placement en situation d'altérité.....	75
Figure 4.5 Cooccurrence de l'insulte.....	75
Figure 4.6 Cooccurrences de l'essentialisation.....	75
Figure 4.7 Cooccurrences de la connotation négative	79
Figure 4.8 Cooccurrences des pôles de l'attribution.....	82
Figure 4.9 Cooccurrences de l'argument d'autorité	87
Figure 4.10 Cooccurrences du discours direct et du discours indirect	87
Figure 4.11 Cooccurrences de l'adhésion et de la non-adhésion de l'énonciateur à la citation ou au propos.....	88

LISTE DES TABLEAUX

Tableau	Page
Tableau 3.1 Pourcentage des chroniques publiées par Richard Martineau mentionnant ou traitant de l'islam ou les musulmans au sein du <i>Journal de Montréal</i> en fonction de l'ensemble des chroniques publiées sur ce sujet dans ce journal	45
Tableau 3.2 Pourcentage des chroniques publiées par Richard Martineau mentionnant ou traitant de l'islam ou les musulmans au sein du <i>Journal de Montréal</i> en fonction de l'ensemble des chroniques produites par ce même auteur selon <i>Eureka.cc</i>	50
Tableau 4.1 Fréquence totale des principaux thèmes	58
Tableau 4.2 Fréquence totale des principaux termes utilisés	59
Tableau 4.3 Fréquence totale des aspects de l'antiracisme	61
Tableau 4.4 Fréquence totale des termes « antiracisme », « antiraciste », « islamophobie », « islamophobe », « racisme » et « raciste »	64
Tableau 4.5 Fréquence totale des aspects de l'opposition aux concepts de racisme et d'islamophobie	67
Tableau 4.6 Fréquence totale des logiques de l'islamophobie	72
Tableau 4.7 Distribution dans le temps des logiques de l'islamophobie	73
Tableau 4.8 Fréquence totale des pôles de l'attribution	81
Tableau 4.9 Fréquence totale de l'argument d'autorité et des traces du discours rapporté	86
Tableau 4.10 Fréquence totale des positions de l'énonciateur	86

LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

ACD	Analyse critique du discours
c.j.	Coefficient de Jaccard

RÉSUMÉ

Notre mémoire est une étude de cas portant sur les chroniques de Richard Martineau mentionnant ou traitant de l'islam ou des musulmans publiées dans *Le Journal de Montréal*, et ce, entre novembre 2006 et avril 2014. Nous avons pour objectif d'analyser le fonctionnement des discours de Richard Martineau sur l'islam ou les musulmans, saisir les idées sous-jacentes à ces discours et observer le lien entre ces discours et l'islamophobie. Nos hypothèses jugent alors que les chroniques étudiées relèvent de l'islamophobie dans la mesure où elles fonctionneraient selon les logiques du phénomène et emploieraient les divers stéréotypes recensés au sein de la littérature scientifique. En effectuant une analyse qui s'inspire de l'analyse critique du discours et de l'approche sociocognitive de van Dijk, divers résultats furent obtenus. Premièrement, dans les chroniques étudiées, l'un des procédés discursifs les plus utilisés est l'argument d'autorité, procédé employé par Martineau pour appuyer ses propos notamment sur le voile et l'islamisme. Par ailleurs, Martineau cite fréquemment les propos des femmes d'origine musulmane qui s'affichent publiquement contre le voile et l'islamisme, il juge alors que ses propos sont dénués de racisme et d'islamophobie. Deuxièmement, dans les chroniques de Martineau, nous avons noté la faible place occupée par des mécanismes discursifs antiracistes ainsi que par les termes « antiracisme » et « antiraciste » (alors que les discours étudiés traitent de l'islam et des musulmans). L'antiracisme n'est donc pas une stratégie discursive employée pour aborder ces enjeux. Enfin, suite aux divers résultats obtenus, nous pouvons comprendre que nos hypothèses ne sont pas tout à fait corroborées. Certes, nous avons relevé la présence de plusieurs des logiques de l'islamophobie dans les chroniques de Martineau. Toutefois, les logiques les plus utilisées affichent un racisme plus subtil et normalisé (homogénéisation, essentialisation) que d'autres types de logiques peu utilisées (infériorisation, stigmatisation). Quant aux stéréotypes présents dans les chroniques de Martineau, ceux-ci se distinguent de ceux recensés par la littérature (musulmans violents, musulmanes soumises). Malgré cela, nous avons remarqué l'existence d'une hiérarchisation des musulmans, hiérarchisation organisée en quatre figures (stéréotypiques), et ce, selon un axe bon/méchant. Par conséquent, les discours des chroniques de Richard Martineau sont à la fois islamophobes et islamophiles.

Mots-clés : Islamophobie, racisme et discrimination, analyse critique du discours, islam et musulmans, presse écrite

INTRODUCTION

Depuis le 11 septembre 2001, l'intégration de l'islam et des musulmans au sein des sociétés occidentales est devenue un important enjeu de société. La place occupée par l'islam et les musulmans au sein de ces sociétés suscite de nombreuses interrogations et débats sociétaux qui ne sont évidemment pas sans conséquence : dans la dernière décennie, nous avons pu constater une recrudescence de l'islamophobie (Esposito, 2011, p. xxiii). Cette exacerbation s'inscrit dans divers contextes, tels que la forte immigration musulmane dans les pays occidentaux (Smith, 2002, p. 3-5; Cesari, 2011, p. 24-25), la montée de l'islam politique (Ibish, 2013) et la guerre contre le terrorisme (Kumar, 2012, p. 2 et 5; Razack, 2011, p. 4-6). Par ailleurs, cette islamophobie se manifeste dans diverses sphères de la société, et ce, de façon plurielle, notamment par le vandalisme de mosquées, la mise en place de lois qui permettent la surveillance accrue – voire l'emprisonnement et la torture – des musulmans, sans compter les discriminations sociales, politiques et économiques vécues quotidiennement par les musulmans (Allen, 2010, p. 190 et p. 195; Maira, 2009, p. 4; Razack, 2011, p. 5; Shryock, 2010, p. 2). L'islamophobie se manifeste aussi dans les médias, dont la presse écrite. En effet, diverses études revendiquent que les discours médiatiques sur l'islam ou les musulmans représentent les musulmans de façon simpliste, les associent à l'islamisme et les excluent par des procédés discursifs (Geisser, 2003, p. 29; Poole, 2002, p. 252; Richardson, 2004, p. 232). Le cas des médias québécois ne fait pas exception dans la mesure où certains quotidiens de la presse écrite représentent de façon négative les minorités, dont les musulmans (Antonius *et al.*, 2008, p. 5 et 10; Potvin *et al.*, 2008, p. 202). Suite à ces divers constats, nous pouvons comprendre que l'islamophobie au sein des discours

médiatiques est un sujet d'une grande actualité qui suscite d'importantes préoccupations sociales et théoriques. Notre mémoire portera donc sur cette thématique, et ce, en l'explorant de façon empirique par l'étude des discours médiatiques sur l'islam ou les musulmans. Notre recherche traite alors des discours sur l'islam ou les musulmans dans les chroniques de Richard Martineau publiées au sein du *Journal de Montréal*¹. Dans ce cadre, nous tenterons de répondre à divers objectifs que nous nous sommes fixés : analyser le fonctionnement des discours sur l'islam ou les musulmans, saisir les idées sous-jacentes à ces discours et observer le lien entre ces discours et l'islamophobie. En poursuivant ces objectifs, nous pourrions ainsi participer au débat scientifique portant sur le phénomène puisque nous travaillerons un aspect empirique peu étudié de l'islamophobie, soit l'islamophobie dans les médias québécois. Pour ce faire, ce mémoire sera divisé en quatre chapitres. Le premier, traitant de notre objet, de notre problématique et de nos questions de recherche, cherchera à problématiser l'islamophobie et à situer notre recherche au niveau social, politique et scientifique. Le second abordera notre recension des écrits, notre cadre théorique et nos hypothèses de recherche. Nous tenterons ainsi d'effectuer un examen de la littérature sur l'islamophobie pour ensuite y situer notre cadre théorique sur le sujet. Le troisième chapitre présentera notre méthodologie, soit notre matériau de recherche (constitution, sélection et description du corpus d'étude) ainsi que l'approche analytique retenue. Nous expliquerons donc les raisons ayant motivé notre choix d'effectuer une étude de cas sur les chroniques de Richard Martineau dans *Le Journal de Montréal* en plus d'explicitier l'analyse critique du discours. Le quatrième chapitre, quant à lui, portera sur l'analyse et l'interprétation de nos résultats, et ce, tant au niveau local qu'au niveau global. Nous observerons alors divers mécanismes discursifs dans les chroniques de Martineau étudiées, tels que l'antiracisme, l'opposition aux concepts de racisme et d'islamophobie, les logiques de l'islamophobie, la connotation négative, l'attribution, l'argument d'autorité et la

¹ Les raisons justifiant ce choix de corpus seront explicitées dans notre chapitre 3.

hiérarchisation. Enfin, nous concluons en revenant sur nos questions et hypothèses de recherche, en présentant les limites de notre mémoire et les études à venir ainsi qu'en effectuant un lien entre les discours analysés et l'impérialisme. Nous vérifierons également si nos hypothèses de recherche sont corroborées par nos résultats de recherche ou si les résultats obtenus diffèrent de ce que nous avions prévu.

Avant d'entamer le développement du mémoire, mentionnons que diverses postures théoriques et politiques y sont adoptées. Tout d'abord, notre recherche s'inscrit dans le cadre d'une réflexion antiraciste et anti-islamophobe. Toutefois, nous n'adoptons pas pour autant une posture islamophile dans la mesure où une telle posture partage les mêmes logiques que l'islamophobie² (Tamdgidi, 2012, p. 55-56 et 78) : l'islamophilie perpétuant les rapports de pouvoir dont sont victimes les musulmans. Enfin, diverses approches théoriques, inspirent, en partie notre mémoire, notamment les théories articulant l'islamophobie à l'impérialisme (Kumar, Maira et Razack) ainsi que les théories de l'analyse critique du discours (l'approche sociocognitive telle que développée par van Dijk).

² Pour Shryock, l'islamophilie fait appel à une compréhension binaire (bon ou méchant) et stéréotypée des musulmans (2010, p. 9-10). Nous traiterons de ce concept dans la section 4.2.2 de notre mémoire.

CHAPITRE I

OBJET, PROBLÉMATIQUE ET QUESTIONS DE RECHERCHE

1.1 Objet de recherche

Dans notre mémoire, notre thématique de recherche est l'islamophobie. Ce thème est traité selon une perspective critique et à l'aide d'une analyse discursive. Notre thématique relève alors de l'islamophobie telle qu'elle se manifeste dans le discours social (Angenot, 1989). Quant à notre objet (une dimension de notre thématique), celui-ci porte sur les discours d'opinions médiatiques sur l'islam ou les musulmans (ou les personnes associées à l'islam)³, et ce, à travers les propos tenus par un chroniqueur prolifique : Richard Martineau.

Notre objet de recherche est évidemment circonscrit dans le temps et l'espace. Par conséquent, nous étudions que les discours d'opinions médiatiques sur l'islam ou les musulmans parus entre novembre 2006 et avril 2014 : nous nous limitons alors à l'islamophobie post-11 septembre 2001⁴. Quant à la dimension spatiale de notre objet, celle-ci se restreint au cas québécois et plus précisément à la grande région

³ L'étude de Maira relève que des personnes associées (à tort) à l'islam sont victimes d'actes islamophobes, notamment les sikhs (Maira, 2009, p. 4; Maira, 2011, p. 111). Par ailleurs, Razack constate que les événements du 11 septembre 2001 ont conduit à la « [...] *muslimification of Arabs* [...] » (Razack, 2011, p. 34), nous pouvons alors affirmer que des personnes arabes et non musulmanes sont victimes, elles aussi, d'actes islamophobes.

⁴ Il n'existe pas forcément de rupture entre l'islamophobie pré-11 septembre 2001 et l'islamophobie post-11 septembre 2001. Toutefois, il faut noter que la littérature démontre une exacerbation de l'islamophobie, et ce, après les événements du 11 septembre 2001 (Esposito, 2011, p. xxiii).

montréalaise dans la mesure où nous analysons que les discours d'opinions médiatiques sur l'islam ou les musulmans produits par un média montréalais⁵.

Notre thématique tient sa pertinence d'un point de vue social et politique. Tout d'abord, nous considérons l'islamophobie comme étant un important problème social (au niveau national et international) qui se manifeste notamment par son institutionnalisation – voire son industrialisation – (Ernst, 2013, p. 4; Lean, 2012) et qui nuit à l'intégration économique, sociale et politique des musulmans (Allen, 2010, p. 190). De plus, la question de l'islamophobie s'évacue difficilement des réflexions portant sur divers phénomènes tels que la forte immigration musulmane au sein des sociétés dites occidentales (Smith, 2002, p. 3-5; Cesari, 2011, p. 24-25), l'islam politique (Ibish, 2013), la crise du multiculturalisme, la législation antiterroriste, les politiques d'immigration (Allen, 2007, p. 153-157)⁶ ainsi que la guerre contre le terrorisme (Kumar, 2012, p. 2 et 5; Razack, 2011, p. 4-6). En ce qui a trait au politique, l'islamophobie joue un rôle fort important dans l'instauration de diverses politiques tant au niveau international (par exemple, la guerre contre le terrorisme (*idem*)) qu'au niveau national (notamment les dérives sécuritaires (Ernst, 2013, p. 5-6; Geisser, 2003, p. 14-15)). Sur ce plan, multiples travaux font état de la surveillance accrue, de l'emprisonnement et de la torture dont sont victimes les musulmans (Helly, 2011, p. 103; Kumar, 2012, p. 140, p. 142 et p. 144; Maira, 2009, p. 43; Razack, 2011, p. 4).

Notre objet de recherche est également pertinent socialement dans la mesure où de nombreuses études attribuent une fonction importante aux médias dans les phénomènes de l'islamophobie et du racisme (Allen, 2007, p. 145; Poole, 2002, p. 17;

⁵ D'autres délimitations seront évidemment présentées dans notre mémoire, et ce, au sein de notre chapitre portant sur notre méthodologie de recherche (chapitre 3).

⁶ Allen associe plutôt ces éléments contextuels à des conséquences de l'islamophobie (Allen, 2007, p. 152-164). Même si nous ne partageons pas forcément cette analyse, nous ne remettons pas en question la dimension islamophobe qu'Allen attribue à la crise du multiculturalisme, à la législation antiterroriste et aux politiques d'immigration (*ibid.*, p. 153).

Poole et Richardson, 2006, p. 1; Richardson, 2004, p. XV et p. 230; van Dijk, 1993, p. 241). Étant donné que les discours d'opinions médiatiques relèvent des médias, nous pouvons alors comprendre qu'ils participent aussi à l'islamophobie. L'étude d'une des dimensions de l'islamophobie médiatique (discours d'opinions) nous permet ainsi de mieux saisir une partie du phénomène.

Enfin, nous espérons que notre mémoire de recherche sur l'islamophobie et plus précisément, sur l'étude des discours d'opinions médiatiques sur l'islam ou les musulmans, participera à réfléchir socialement, politiquement et scientifiquement sur les divers phénomènes liés à l'islamophobie (guerre contre le terrorisme, immigration, etc.), en plus de questionner les pratiques médiatiques à l'égard de l'islam ou des musulmans.

1.2 Problématique

Au sein de la littérature scientifique circule l'idée selon laquelle les médias ne sont pas créateurs de phénomènes sociaux tels que l'islamophobie. Cette conception perçoit plutôt les médias comme des organisateurs des discours sociaux sur l'islam ou les musulmans et des reproducteurs de l'islamophobie (par sa banalisation). En effet, pour Geisser, « [...] *les médias ne créent pas l'islamophobie, mais opèrent une mise en ordre du sens commun sur l'islam et l'islamisme* [...] » (souligné par l'auteur, 2003, p. 26). De plus, il réitère en affirmant que « [...] les médias créent moins l'islamophobie qu'ils ne contribuent à la banaliser [...] » (*idem*). Différentes logiques de fonctionnement sont nécessaires pour permettre aux médias d'organiser les discours sociaux et reproduire l'islamophobie. Ils font notamment appel à l'homogénéisation, l'essentialisation, la communautarisation, le réductionnisme (*ibid.*, p. 24-25), « [...] la mise en scène d'une altérité radicale et conflictuelle, jouant très largement sur les registres alarmistes, voire catastrophistes [...] » (*ibid.*, p. 24)

ainsi qu'à une représentation idéal-typique des musulmans (l'« [...] *Homo islamicus mediaticus* [...] » (*idem*)). Cette dernière implique qu'il existe au sein de l'univers médiatique, une représentation stéréotypée des musulmans : les médias font ainsi circuler constamment les mêmes images, images correspondant à leurs perceptions de l'islam et des musulmans. De plus, il faut noter que pour cette conception de l'islamophobie médiatique, les médias ne cherchent pas à diaboliser l'islam ou les musulmans dans la mesure où selon Geisser, « [...] les journalistes ne cherchaient pas *a priori* à donner à voir une image négative de l'islam [...] » (*ibid.*, p. 25).

Selon cette logique, les médias participent à l'islamophobie. Toutefois, leurs rôles se limitent à l'organisation du discours social sur l'islam ou les musulmans ainsi qu'à assurer la reproduction du phénomène (et non sa création).

Pourtant, diverses études adoptent une posture différente (Allen, 2007; Frost, 2008; Poole, 2002; Poole et Richardson, 2006; Richardson, 2004; van Dijk, 1991 et 1993). Pour Poole et Richardson, les médias participent à la reproduction de l'islamophobie, à sa production et à son maintien au sein de la société⁷ (Poole, 2002, p. 17; Poole et Richardson, 2006, p. 1; Richardson, 2004, p. XV et 230). Frost embrasse une position similaire dans la mesure où pour elle, « *The media play an important part not only in reflecting and reinforcing the endemic racism that permeates every aspect of society, but they are a powerful tool in its construction* » (2008, p. 570). Quant à Allen, celui-ci juge que les médias participent activement à la production de l'islamophobie, ce dernier affirmant : « [...] *the media is being earmarked as one of the most virulent producers of those stereotypical misunderstandings of Muslims and Islam* [...] » (Allen, 2007, p. 145). Aux travaux d'Allen, Frost, Poole et Richardson s'ajoutent les

⁷ Pour Poole et Richardson, le rôle des médias dans le phénomène de l'islamophobie fonctionne de façon circulaire dans la mesure où « [...] *social ideas shape the way in which Islam and Muslims are reported and, in turn, the way that journalism helps shape the ideas that the general public hold about Islam and Muslims* » (2006, p. 1).

travaux de van Dijk sur le racisme⁸. Pour ce chercheur, les médias ne jouent pas un rôle passif (1991, p. 41) dans la reproduction du racisme, ceux-ci ayant un rôle fondamental (1993, p. 241). van Dijk, en adoptant une posture qui considère que ce sont les élites qui occupent un des rôles les plus importants dans la reproduction du phénomène (*ibid.*, p. x), juge alors que les médias sont instrumentalisés par les élites pour diffuser leurs discours (*ibid.*, p. 46). Ainsi, les médias assurent le maintien et la reproduction des rapports de domination racistes qui circule au sein de la société : les médias offrant des schèmes de pensée qui participent « [...] *in devising how to think ethnic affairs* » (souligné par l'auteur, *ibid.*, p. 244)⁹. De façon générale, ce courant comprend les discours médiatiques comme étant des instruments d'idéologie qui ont pour fonction de maintenir l'hégémonie occidentale ainsi que de légitimer la domination de l'Occident sur les musulmans et l'islam (Poole, 2002, p. 17, p. 249 et p. 259)¹⁰. Par ailleurs, cette perspective conçoit que certains médias utilisent les stéréotypes, fonctionnent à la diabolisation de l'islam ou des musulmans et perçoivent les groupes racisés comme des menaces (*ibid.*, p. 17-18; Frost, 2008, p. 570-572). Pour cette posture, les médias n'ont donc pas un rôle passif : les médias produisent l'islamophobie, et ce, en l'alimentant.

Suite à l'exposition de ces diverses postures qui ne partagent pas la même position quant au rôle des médias (la première jugeant que les médias ne font qu'organiser les discours sociaux sur l'islam ou les musulmans en plus de participer passivement à la reproduction du phénomène alors que la seconde considère que les médias participent

⁸ Il faut noter que van Dijk n'aborde pas la question sous l'angle de la production se limitant plutôt à traiter de la question sous l'angle de la reproduction. Toutefois, sa perspective (qui juge que les médias sont actifs dans la reproduction du racisme) ne concorde pas avec celle de Geisser qui juge que le rôle de reproduction des médias se limite à la banalisation de l'islamophobie (2003, p. 26).

⁹ Nous aborderons davantage la perspective sociocognitive de van Dijk dans notre chapitre lié à notre méthodologie, soit le chapitre 3.

¹⁰ Nous jugeons que la posture de van Dijk sur l'instrumentalisation des médias par les élites (1993, p. 46) s'accorde avec la perspective de Poole sur le maintien de l'hégémonie occidentale par les médias (2002, p. 17).

activement à produire, reproduire et maintenir l'islamophobie au sein de la société), une question persiste : quelle est la relation entre les médias et l'islamophobie¹¹?

Pour tenter de répondre à cette question, nous effectuons une étude de cas qui traite du discours médiatique québécois sur l'islam ou les musulmans (ou les personnes associées à l'islam). Plus précisément, nous analysons les discours sur l'islam ou les musulmans publiés au sein des chroniques de Richard Martineau dans *Le Journal de Montréal*¹². Ainsi, notre travail permettra une meilleure compréhension de la relation qui existe entre les médias et l'islamophobie¹³.

Enfin, notre projet de recherche tient sa pertinence scientifique en ce qu'il offre une réflexion qui tente de synthétiser, d'amalgamer et d'articuler diverses théories sur l'islamophobie, l'islamophobie médiatique, l'islamophobie impérialiste, l'orientalisme, le racisme ainsi que l'analyse du discours d'inspiration critique. Par le fait même, nous répondrons à des lacunes de la littérature puisque l'islamophobie est un phénomène marginalement étudié dans les sphères francophones (Hajjat et Mohammed, 2013, p. 18). En effet, dans leur ouvrage *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, les chercheurs Abdellali Hajjat et Marwan Mohammed constatent de nombreuses lacunes dans la littérature francophone, et ce, tout en remarquant la publication, de plus en plus nombreuses, de recherches produites en milieu anglophone (*idem*). Par ailleurs, les travaux portant sur l'islamophobie médiatique au Québec sont rares, traitent généralement du cas de la crise des accommodements raisonnables et observent de façon générale le racisme à l'échelle des immigrants et des groupes racisés (Bilge, 2010; Giasson *et al.*, 2010; Potvin *et al.*, 2008). En effet, nous avons remarqué que seulement quelques

¹¹ Cette question orientera l'ensemble de notre travail de recherche. Toutefois, elle sera davantage détaillée dans la prochaine section.

¹² Nous justifierons, dans notre chapitre sur notre méthodologie (chapitre 3), pourquoi nous étudions que les discours sur l'islam ou les musulmans publiés par Richard Martineau dans *Le Journal de Montréal*.

¹³ Toutefois, notre mémoire étant une étude de cas, la compréhension offerte du phénomène reste évidemment partielle.

publications portent spécifiquement sur les musulmans et l'islam (Antonius *et al.*, 2008; Antonius, 2010; 2013)¹⁴ et que la méthode que nous préconisons (l'analyse critique du discours) n'est utilisée que dans quelques études ne traitant pas spécifiquement de l'islam ou des musulmans (Bilge, 2010; Potvin *et al.*, 2008). Par conséquent, nous souhaitons, par le biais de notre mémoire, répondre à ces lacunes et offrir une meilleure compréhension de l'islamophobie dans les discours médiatiques québécois.

1.3 Questions de recherche

Suite à l'élaboration de notre problématique, nous avons formulé deux questions de recherche. Nos questions s'énoncent de cette façon :

- *Comment les discours sur l'islam ou les musulmans (ou les personnes associées à l'islam) publiés au sein des chroniques de Richard Martineau dans Le Journal de Montréal fonctionnent-ils?*
- *Que véhiculent les discours sur l'islam ou les musulmans (ou les personnes associées à l'islam) publiés au sein des chroniques de Richard Martineau dans Le Journal de Montréal?*

Pour bien comprendre nos questions de recherche, il nous faut présenter leurs implications, ce que nous entendons par certains termes, leurs objectifs ainsi que la complémentarité de nos questions.

En premier lieu, pour bien situer le sens de nos questions de recherche, une définition préalable de l'islamophobie se doit d'être présentée. Ainsi, nous considérons l'islamophobie comme *étant un rapport de domination (raciste et impérialiste) qui*

¹⁴ Il faut noter que deux de ces publications (Antonius *et al.*, 2008; Antonius, 2013) abordent aussi les représentations médiatiques des Arabes.

*assure la stigmatisation et l'exclusion de l'islam ou de musulmans (ou de personnes associées à l'islam)*¹⁵.

En second lieu, plusieurs objectifs sont sous-jacents à nos questions de recherche. Tout d'abord, notre première question tente de comprendre le ou les fonctionnements sous-jacents aux discours sur l'islam ou les musulmans. Par cette question, nous cherchons à saisir comment opèrent les discours médiatiques portant sur l'islam ou les musulmans et ainsi mettre en lumière les principaux procédés discursifs employés. De plus, nous observons si les logiques ou mécanismes de fonctionnement de l'islamophobie et du racisme sont rencontrés (tous ou en partie) dans les discours étudiés. Ainsi, nous pourrions identifier comment les stratégies discursives utilisées par Martineau considèrent les musulmans et comment elles s'articulent à l'islamophobie. Quant à notre seconde question, celle-ci s'efforce à comprendre les diverses représentations, images et stéréotypes véhiculés dans les discours médiatiques sur l'islam ou les musulmans. Nous essayons donc d'obtenir un portrait de ce qui est présenté sur l'islam ou les musulmans dans les médias. Plus particulièrement, nous cherchons à établir les principales thématiques abordées et principaux schèmes de pensées liés à l'islam ou aux musulmans dans les chroniques de Richard Martineau.

Enfin, nous jugeons nos deux questions comme étant complémentaires. En effet, notre première question s'attarde aux dimensions liées à la forme et au fonctionnement alors que notre seconde question porte plutôt sur le contenu. Ainsi, nos deux questions permettent d'étudier divers aspects des discours de Richard Martineau publiés au sein du *Journal de Montréal*.

¹⁵ Cette définition s'inscrit évidemment dans un cadre réflexif plus large. Ce dernier sera présenté dans notre revue de littérature et dans notre cadre théorique (chapitre 2). Notons également que dans le chapitre 2, nous expliciterons davantage notre définition.

CHAPITRE II

RECENSION DES ÉCRITS, PERSPECTIVES THÉORIQUES ET HYPOTHÈSES DE RECHERCHE

2.1 Recension des écrits

Notre recension des écrits se divise en neuf thématiques : l'historique de l'islamophobie, les ambiguïtés conceptuelles de l'islamophobie, l'orientalisme, le racisme, l'islamophobie (définitions et logiques), les manifestations islamophobes, les stéréotypes islamophobes, les théories critiques sur l'islamophobie ainsi que l'islamophobie médiatique.

2.1.1 Historique de l'islamophobie

Au sein de la littérature scientifique, il existe de nombreuses perspectives qui tentent de présenter l'historique de l'islamophobie (origine, institutionnalisation, popularisation, etc.). Deux tendances peuvent être dégagées : certains auteurs s'intéressant davantage aux origines du terme alors que d'autres étudient plutôt les origines du phénomène. Tout d'abord, pour Bravo López, le terme « islamophobie » aurait été employé, pour la première fois en 1910, et ce, dans les textes de Maurice Delafosse et d'Alain Quellien¹⁶ (Bravo López, 2011, p. 562). Bravo López considère

¹⁶ Pour Hajjat et Mohammed, Paul Marty aurait lui aussi utilisé le terme « islamophobie » durant cette même période (Hajjat et Mohammed, 2013, p. 72). Toutefois, Bravo López considère que Marty, comme d'autres auteurs (Cook et Bernard) ont employé le vocable sans proposer de définition (Bravo López, 2011, p. 567-568).

que. Quellien est le premier auteur à avoir proposé une définition claire de l'islamophobie (Bravo López, 2011, p. 563). L'islamophobie émergeant « [...] *from the notion that Islam is the implacable enemy of the Europeans* [...] » (*idem*). D'autres auteurs vont plutôt associer la première utilisation du vocable à Étienne Dinet et Slimane Ben Ibrahim : les deux ayant utilisé l'expression dans un ouvrage intitulé *L'Orient vu de l'Occident*, et paru en 1925¹⁷ (*ibid.*, p. 560; Taras, 2013, p. 418; Cesari, 2011, p. 21). Pour Dinet et ben Ibrahim, le mot « islamophobie » impliquait à la fois une peur de l'islam ainsi qu'une conception de cette religion comme étant un ennemi de l'Occident (Bravo López, 2011, p. 561). Par ailleurs, contrairement à la perspective qui juge que l'islamophobie est une création des islamistes lors de la révolution iranienne¹⁸ (Allen, 2010, p. 5; Bravo López, 2011, p. 556; Hajjat et Mohammed, 2013, p. 71), le terme « islamophobie » serait une invention occidentale (voire française)¹⁹ (Hajjat et Mohammed, 2013, p. 72). Quant aux autres postures recensées, certains auteurs jugent que le phénomène existait avant l'emploi du terme. Pour certains, l'origine des représentations négatives liées à l'islam et aux musulmans se situe au Moyen-Âge, et ce, dans le contexte de l'expansion de l'islam en Europe (Morey et Yaqin, 2011, p. 7-8). Les représentations négatives sur l'islam avaient pour fonction d'expliquer cette expansion, un peu à la manière des écritures anticoloniales (*ibid.*, p. 8). Pour d'autres, tel Tamdgidi²⁰ qui adopte une posture très critique, l'islamophobie est constitutive du monde moderne et

¹⁷ Il faut noter qu'au sein des textes consultés, la date de parution de l'ouvrage *L'Orient vu de l'Occident* diffère (Bravo López, 2011, p. 560; Taras, 2013, p. 418; Cesari, 2011, p. 21).

¹⁸ Cette perspective se retrouve notamment chez Bruckner (2010, p. 18; Bruckner dans Blanchet-Gravel, 2013, p. 111), Fourest et Venner (2003; Fourest et Venner dans Allen, 2005, p. 5).

¹⁹ Pour Hajjat et Mohammed, « Il n'existe pas de réel équivalent à "islamophobie" en persan et en arabe [...] » (2013, p. 72).

²⁰ Le cadre théorique de Tamdgidi, auteur qui s'inscrit dans le courant des théories décoloniales que nous analyserons davantage dans la section 2.1.8, fait appel aux écrits de Quijano, Mignolo et Grosfoguel (Tamdgidi, 2012, p. 60-61). Il adopte alors une posture théorique qui considère que la colonialité est toujours présente dans nos sociétés actuelles et où diverses hiérarchies s'entrecroisent entre elles, telles que « *Racial, gender, religious, and imperial/colonial hierarchies* » (Tamdgidi, 2012, p. 60). Pour d'autres types de hiérarchies, voir Grosfoguel (2006, p. 56-57).

du système monde²¹ : l'islamophobie y serait alors historiquement et structurellement ancrée. (2012, p. 61) En d'autres mots, les structures des sociétés contemporaines contiendraient en leur sein, les fondements de l'islamophobie.

Malgré son historicité, l'utilisation du terme « islamophobie » ainsi que les préoccupations sociales liées à ce phénomène sont relativement récentes. En effet, celles-ci relèvent, pour de nombreux auteurs, de la publication du rapport *Islamophobia : a challenge for us all* par l'organisation Runnymede Trust en 1997 (Allen, 2010, p. 3 et 193; Cesari, 2011, p. 21; Ernst, 2013, p. 3; Taras, 2013, p. 418). Le rapport eut des fonctions importantes²² puisqu'il conceptualisa le phénomène, observa le rôle des médias, cerna les manifestations islamophobes et proposa des recommandations (Runnymede Trust, 1997). Le rapport eut plusieurs impacts, tant au niveau social qu'au niveau scientifique. Au niveau social, le rapport a servi de « [...] *catalyst for social consciousness* » (Taras, 2013, p. 418) c'est-à-dire qu'il plaça l'islamophobie comme un enjeu important au sein de la sphère publique (*idem*). Quant au niveau scientifique, le rapport a offert une conceptualisation maintes fois reprise dans la mesure où le rapport « [...] *established the definition and conceptualisation of Islamophobia* [...] »²³ (Allen, 2010, p. 193). Par ailleurs, l'islamophobie a obtenu également une reconnaissance internationale en 2001, et ce, dans le cadre de la *Conférence mondiale contre le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et l'intolérance qui y est associée* à Durban (Afrique du Sud), l'existence du phénomène fut ainsi reconnue par l'Organisation des Nations Unies (ONU) (Hajjat et Mohammed, 2013, p. 83).

²¹ Le concept de système-monde fut théorisé et popularisé par Immanuel Wallerstein (Portes, 1997, p. 232). Tamdgidi définit ce concept comme étant « [...] *a complex system of multiple, crisscrossing and overlapping, economic, political, and cultural hierarchical structures in which the latter two are not simply additive but also constitutive of the economic and the overall social structure* » (2012, p. 60).

²² Pour Hajjat et Mohammed, le rapport participa à l'institutionnalisation du phénomène (2013, p. 85). Toutefois, ces auteurs affirment que « La première forme de reconnaissance institutionnelle de l'islamophobie [...] » (2013, p. 85) proviens du rapport du Runnymede Trust publié en 1994 (*idem*).

²³ Même si la définition proposée par le Runnymede Trust est fréquemment utilisée, celle-ci comporte de nombreuses lacunes (Allen, 2010, p. 65-80; Hajjat et Mohammed, 2013, p. 85-88) : la définition étant jugée essentialisante et islamophile (Allen, 2010, p. 194; Tamdgidi, 2012, p. 56, 76-77).

2.1.2 Ambiguïtés conceptuelles de l'islamophobie

L'utilisation contemporaine du terme « islamophobie » étant relativement récente, son usage pose, pour les chercheurs, divers problèmes de conceptualisation que nous avons répertoriés au sein de la littérature.

Premièrement, certains auteurs vont percevoir le concept comme étant trop flou alors que pour d'autres, il est trop restreint. Pour ce qui est de la première tendance, Allen, Maussen et Shryock considèrent que la notion sème la confusion puisqu'elle regroupe divers phénomènes et divers registres d'actions. En effet, pour Allen et Maussen, le concept d'islamophobie contient des critiques de l'islam ou des musulmans ainsi que des actes violents leur étant adressés tandis que pour Shryock, l'islamophobie rassemble un nombre très divers de manifestations²⁴ (Allen, 2010, p. 3; Maussen dans Allen, 2010, p. 20-21; Maussen, 2006, p. 100-101; Shryock, 2010, p. 2). Le concept serait alors un concept fourre-tout qui touche à divers registres. Cette conception implique donc qu'il serait difficile, voire impossible, de saisir ce qui constitue *particulièrement* l'islamophobie. Quant à la seconde tendance qualifiée de restreignante, pour Jocelyne Cesari, le terme est limité puisqu'il ne met de l'avant que la dimension anti-islam (dimension religieuse) tandis que le phénomène regroupe diverses dimensions (raciale, classe, etc.)²⁵ (2006, p. 6 et 8; 2011, p. 24). Miles et Brown, cités par Hajjat et Mohammed, adoptent une posture similaire à Cesari dans

²⁴ Pour Shryock, l'islamophobie se manifeste notamment par « [...] *the motivation behind acts of mosque vandalism, hate crimes against individual thought to be Muslim, sensational press coverage of "the Muslim threat," the selective policing and surveillance of Muslim communities* [...] » (2010, p. 2).

²⁵ Pour Hajjat et Mohammed, les travaux de Cesari et Maussen devraient se retrouver dans la même catégorie puisque les deux chercheurs considèrent que « [...] le terme d'islamophobie est imprécis et trop souvent appliqué à des phénomènes variés allant de la xénophobie à la justification des guerres au Moyen-Orient, en passant par la lutte antiterroriste » (Hajjat et Mohammed, 2013, p. 90). Notons que nous n'avons pas la même lecture des travaux de Cesari dans la mesure où elle réitère, en 2011 (« [...] *the term can be misleading, as it presupposes the preeminence of religious discrimination when other forms of discrimination (such as racial or class) may be more relevant* » (Cesari, 2011, p. 24)), sa position adoptée en 2006 (Cesari, 2006, p. 6 et 8). Toutefois, nous reconnaissons que Cesari affirme que l'islamophobie implique une pluralité de phénomène (2011, p. 21).

la mesure où ils jugent que « [...] le terme d'islamophobie devrait être utilisé seulement si est mise en évidence une haine spécifique et identifiable de la religion musulmane » (Miles et Brown dans Hajjat et Mohammed, 2013, p. 90; Brown dans Miles et Brown, 2003, p. 166). Cette ambiguïté (concept trop flou ou trop restreint) conduit alors à ce qu'il n'y ait pas de consensus sur le vocable. Par conséquent, certains auteurs adoptent une posture radicale face au terme, notamment Maussen : celui-ci utilisant plutôt l'expression « [...] *anti-muslim* [...] » (2006, p. 103), expression qu'il juge plus adéquate que le concept d'« islamophobie » (*idem*). Toutefois, Allen considère que l'expression « [...] *anti-muslim* [...] » (*idem*) – ou « [...] *anti-Muslimism* [...] » (Hajjat et Mohammed, 2013, p. 90) (dans le cas de Halliday) (*idem*) – est tout aussi problématique puisqu'elle omet la dimension anti-islam, celle-ci étant tout aussi importante (Allen dans Hajjat et Mohammed, 2013, p. 91). En effet, dans le cadre d'une recherche publiée par l'*European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia* (EUMC), Allen et Nielsen ont démontré que « [...] *both anti-Islamic and anti-Muslim phenomena were in evidence, with the foci repeatedly switching between Muslim to Islam and vice versa* » (Allen, 2010, p. 135; Allen et Nielsen, 2002; Hajjat et Mohammed, 2013, p. 91).

Dans ce contexte, quel terme doit-on utiliser? La plupart des chercheurs utilisent le terme islamophobie dans la mesure où « En dépit des critiques, le terme d'islamophobie s'est donc imposé dans le vocabulaire des sciences sociales anglophones » (Hajjat et Mohammed, 2013, p. 92) et que

[...] l'« islamophobie » est devenue une *catégorie d'action publique* à part entière légitimée par les organisations internationales (Nations unies, UE, etc.), par la multiplication, en une vingtaine d'années, de thèses en sciences sociales, articles et ouvrages dans les plus prestigieuses maisons d'édition anglophones (Oxford et Cambridge University Press, Ashgate, Palgrave, etc.) et par la création fin 2012 de la revue savante *Islamophobia Studies Journal* (université de Berkeley) (soulignés par les auteurs, *ibid.*, p. 91).

Par ailleurs, Hajjat et Mohammed pensent que l'enjeu ne devrait pas résider dans le terme à utiliser, mais plutôt dans la définition du phénomène²⁶. Malgré cela, ces derniers relèvent que « Depuis une décennie, le terme “islamophobie” fait l'objet, en France, d'une active disqualification dans l'espace public qui laisse peu de place à un débat serein »²⁷ (2013, p. 18). Quatre arguments sont alors utilisés :

- l'islamophobie est considérée comme une invention des mollahs iraniens (*idem*);
- l'islamophobie, en tant que terme, est considérée comme étant non pertinente pour étudier le racisme de par la présence du « [...] suffixe “phobie” dont l'utilisation reviendrait à faire de l'islamophobie une peur irraisonnée, évacuant ainsi les dimensions de l'aversion, de la haine, du rejet, du racisme, pour s'en tenir à l'expression d'un pathos » (*ibid.*, p. 18-19);
- l'islamophobie est considérée comme étant qu'une nouvelle forme du racisme anti-arabe (*ibid.*, p. 19);
- l'islamophobie est considérée comme étant un « [...] outil de censure limitant la liberté d'expression, notamment la critique des religions » (*idem*).

Deuxièmement, dans la littérature, le lien unissant le racisme et l'islamophobie suscite également une ambiguïté conceptuelle. Notons alors l'existence de trois tendances qui tentent de cerner la relation entre le racisme et l'islamophobie. La première, position défendue par maints auteurs, considère qu'il existe un lien entre l'islamophobie et le racisme. Pour ces auteurs, l'islamophobie s'articule au racisme ou constitue une forme de racisme²⁸ (Allen, 2010, p. 10-11; Esposito, 2011, p. xxiii; Grosfoguel, 2012, p. 11-16; Kalin, 2011, p. 11; Meer et Modood, 2012, p. 41; Taras,

²⁶ Nous aborderons les définitions de l'islamophobie dans la section 2.1.5 de notre mémoire.

²⁷ La disqualification n'est pas unique au cas français. En effet, des auteurs et chroniqueurs québécois disqualifient eux aussi le terme tels que Blanchet-Gravel (2013, p. 109-117) et Bock-Côté (2013, p. 30).

²⁸ Certains auteurs vont jusqu'à associer le néoracisme à l'islamophobie (Allen, 2010, p. 10; Esposito, 2011, p. xxiii; Grosfoguel, 2012, p. 13-16; Taras, 2013, p. 422 et 431). Notons qu'Allen emprunte la notion de « [...] *new racism* [...] » (Allen, 2004, p. 11) à Martin Barker (1981) (Allen, 2004, p. 11). Ce concept ressemble à celui de Balibar (voir section 2.1.4), le « [...] *new racism* [...] » (*idem*) étant lié aux différences culturelles et religieuses (*idem*).

2013, p. 431). Cette perspective se retrouve notamment chez Taras qui juge que le processus de racialisation²⁹ est fondamental à l'islamophobie (2013, p. 417-422 et 431). En ce qui a trait à la seconde tendance, Bravo López considère que l'islamophobie et le racisme sont des phénomènes indépendants : l'un n'implique pas forcément l'autre. Selon cette logique, un acte raciste à l'égard des musulmans n'est pas nécessairement islamophobe et vice-versa (Bravo López, 2011, p. 559 et p. 569). Cette position entre alors en rupture avec la première. Pour ce qui est de la troisième tendance, tendance répertoriée chez Geisser, celle-ci est plus ambivalente quant au lien entre l'islamophobie et le racisme. Pour cet auteur, l'islamophobie contient certes des manifestations racistes, mais elle n'est pas pour autant une forme de racisme du fait qu'« [...] elle se déploie de manière autonome » (Geisser, 2003, p. 11). Selon cette réflexion, l'islamophobie partage donc des points communs avec le racisme, mais possède aussi un caractère indépendant.

2.1.3 Orientalisme, pertinence contemporaine du concept et relation avec l'islamophobie

Lié à l'impérialisme, au colonialisme et au racisme, l'orientalisme est un concept ayant principalement été défini et popularisé par Edward Said (2003). L'orientalisme consiste en la domination discursive – au sens foucaldien du terme – de l'Occident sur l'Orient : l'Occident domine alors l'Orient dans la mesure où l'Occident, par le biais de l'orientalisme, construit l'Orient sous forme d'altérité, et ce, en articulant la connaissance au pouvoir (Kumar, 2012, p. 4; Poole, 2002, p. 18; Said, 1997, p. xlix;

²⁹ Dans la littérature, deux expressions sont utilisées pour définir le même processus, soit processus de racisation et processus de racialisation. Pour Miles, ce processus « [...] *refer to a representational process whereby social significance is attached to certain biological (usually phenotypical) human features, on the basis of which those people possessing those characteristics are designated as a distinct collectivity* » (1989, p. 74). De plus, pour Antonius, le processus de racisation s'inscrit en lien avec le processus d'assignation identitaire qu'il définit comme suit : « L'assignation identitaire est un processus au cours duquel *une* des composantes de l'identité des individus prend le dessus sur toutes les autres, à la suite de son interpellation dans le cadre d'un rapport de pouvoir » (souligné par l'auteur, 2008, p. 14).

Said, 2003, p. 1 et 3). Sur ce dernier point, nous pouvons comprendre que pour Said, la relation entre connaissance et pouvoir s'explique notamment par la capacité de l'Occident de déterminer les connaissances circulant à l'égard de l'Orient : l'Orient étant dans l'incapacité de se définir lui-même et de déterminer les connaissances circulant à son égard. Par exemple, l'orientalisme implique qu'il existe qu'un seul islam (Said, 1997, p. xvi), mais celui-ci n'est dans aucun cas « [...] *a direct correspondence between the "Islam" in common Western usage and the enormously varied life that goes on within the world of Islam [...]* » (*ibid.*, p. 1). La vision occidentale a alors préséance sur la vision orientale, et ce, même si elle ne correspond pas à des faits réels (*ibid.*, p. li). Par ailleurs, pour Poole, le concept clé de l'orientalisme est l'identité dans la mesure où « [...] *the West needed to constitute the Orient as its Other in order to constitute itself and its own subject position* » (souligné par l'auteure, Poole, 2002, p. 29). Ainsi, en construisant l'Orient, l'Occident se construit lui-même. Poole fait alors le lien entre l'orientalisme et l'impérialisme. Pour elle, le colonialisme et l'impérialisme sont des outils qui permettent de dominer l'Orient et donc permettre à l'Occident de se construire (*idem*).

Aujourd'hui, le concept d'orientalisme est encore pertinent (socialement et scientifiquement) du fait que ce mode de pensée domine toujours (Said, 1997, p. 4). Inspirée par Sardar (1999), Poole juge que le phénomène de l'orientalisme demeure pertinent à notre époque puisqu'il ne s'en tient pas à l'étude des productions culturelles, académiques, politiques, etc. produites dans un contexte colonial, mais étudie également des productions contemporaines (Poole, 2002, p. 18). Toutefois, il faut noter que pour Poole, l'orientalisme ne se limite plus à une vision de l'autre comme résidant hors des frontières de l'Occident, mais implique aussi une vision de l'autre au sein même de ces frontières (« [...] *internal Other* ») (*ibid.*, p. 251). Ce déplacement de la notion d'altérité dans le concept d'orientalisme n'est alors pas sans conséquence dans la mesure où une compréhension des musulmans comme « [...] »

internal Other » (*idem*) permet leur domination, et ce, en refusant leur intégration dans la société (*idem*). Tandis que Poole tente d'actualiser le concept, Said juge qu'il s'applique tel quel aux idées liées à l'islam et aux musulmans (1997, p. xi-xii). Dans son ouvrage *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, Said observe que l'orientalisme ne se limite pas qu'aux scientifiques, incluant dorénavant les journalistes (*ibid.*, p. xvi); les scientifiques et les journalistes sont alors perçus comme des experts de l'islam et du monde musulman. Toutefois, les travaux de ces experts ne font pas preuve de grande rigueur intellectuelle. En effet, Said constate que : « [...] *too many expert writers on the Islamic world did not command the relevant languages and hence had to depend on the press or other Western writers for their information* » (*ibid.*, p. 22-23), et ce, en utilisant des catégories proprement occidentales (*ibid.*, p. 19). D'ailleurs, pour maints auteurs, le concept demeure pertinent au sein de la littérature sur l'islamophobie (Grosfoguel, 2012, p. 16-18; Kumar, 2012, p. 4; Maira, 2011, p. 111; Morey et Yaqin, 2011, p. 3), les manifestations islamophobes étant influencées, selon eux, par l'orientalisme. Par exemple, Maira dénote que de multiples stéréotypes, aujourd'hui associés à l'islamophobie, s'inscrivaient, autrefois, en lien avec l'orientalisme (2011, p. 111). De plus, pour Kumar, cinq mythes orientalistes ont évolué dans le temps pour ainsi se transformer en mythes islamophobes (2012, p. 42)³⁰. Toutefois, pour Taras, l'islamophobie n'est pas qu'une simple transposition de l'orientalisme dans une forme plus contemporaine : les deux phénomènes ayant pris sources dans des contextes différents (2013, p. 419).

³⁰ Ces mythes sont : « [...] *Islam Is a Monolithic Religion* » (*ibid.*, p. 42), « [...] *Islam Is a Uniquely Sexist Religion* » (*ibid.*, p. 44), « [...] *The "Muslim Mind" Is Incapable of Reason and Rationality* » (*ibid.*, p. 48), « [...] *Islam Is an Inherently Violent Religion* » (*ibid.*, p. 52) et « [...] *Muslims Are Incapable of Democracy and Self-Rule* » (*ibid.*, p. 55).

2.1.4 Racisme : contextualisation, néoracisme et manifestations

Au milieu du 20^e siècle, le racisme a connu un changement paradigmatique. Dans le contexte de la Deuxième Guerre mondiale, de la décolonisation et de l'inversion des flux migratoires, la « race » n'est plus perçue comme une réalité, mais plutôt comme un mythe social (Balibar, 1988, p. 32; 2006, p. 29-30; Labelle, 2010, p. 15). De plus, suite à l'Holocauste et aux abus du racisme scientifique, il est possible de constater que le racisme biologique est discrédité au sein de l'espace public : aujourd'hui, rares sont les individus et les groupes sociaux qui s'en revendiquent (Modood, 2005, p. 27). Toutefois, cela n'implique pas la disparition du racisme, celui-ci adoptant une nouvelle forme : le néoracisme.

Le néoracisme fut étudié et analysé par divers auteurs. Balibar proposa une définition de ce type de racisme :

[...] un racisme dont le thème dominant n'est pas l'hérédité biologique, mais l'irréductibilité des différences culturelles; un racisme qui, à première vue, ne postule pas la supériorité de certains groupes ou peuples par rapport à d'autres, mais "seulement" la nocivité de l'effacement des frontières, l'incompatibilité des genres de vie et des traditions [...] (Balibar, 1988, p. 33).

De cette définition, nous pouvons comprendre que cette forme de racisme suppose que les hiérarchies sociales ne sont plus construites en lien avec les différences biologiques, mais plutôt en lien avec les différences culturelles, différences jugées incompatibles entre elles (Labelle, 2006, p. 101-102; Labelle, 2010, p. 24). Quant aux logiques du néoracisme, celui-ci « [...] fonctionne à la généralisation, à la naturalisation et à l'essentialisation [...] » (Labelle, 2006, p. 102). Par ailleurs, il faut noter que l'essentialisation est une caractéristique fondamentale à ce type de racisme dans la mesure où elle implique que la culture est devenue en quelque sorte une catégorie biologique (Balibar, 2006, p. 35; Wieviorka, 1991, p. 71). En d'autres mots, dans le néoracisme, la culture est associée aux individus comme si elle faisait

intrinsèquement partie d'eux. Enfin, l'existence du néoracisme ne suppose pas forcément la disparition des formes plus traditionnelle du racisme; le néoracisme et le racisme colonial s'articulant entre eux (Labelle, 2006, p. 102; Modood, 2005, p. 29).

Que le racisme s'affiche dans une forme traditionnelle (racisme colonial ou différentialiste) ou dans une forme contemporaine (néoracisme), il possède une dimension discursive (van Dijk, 2002, p. 145; Richardson, 2004, p. XIV). Pour Richardson, le racisme est alors une construction sociale permettant la reproduction des hiérarchies sociales³¹ (2004, p. XIV). Par ailleurs, selon l'approche de van Dijk, les principaux acteurs sociaux reproduisant le racisme sont les élites (politique, bureaucratique, corporatiste, médiatique, éducationnelle et académique) (2002, p. 145). Les élites (eurodescendantes), ayant facilement accès au discours public (*ibid.*, p. 148), peuvent donc maintenir les systèmes de domination, dont le système de domination raciste (*idem*; van Dijk, 1991, p. 24).

En ce qui concerne les manifestations du racisme, celles-ci sont diverses et font appel à de nombreux registres, soit les pratiques, les discours et les représentations (Balibar, 1988, p. 28). Wieviorka, quant à lui, dénote quatre types de manifestation raciste : les préjugés qui relèvent d'une construction fictive de l'autre (1991, p. 95), la discrimination qui « [...] impose un traitement différencié dans divers domaines de la vie sociale, auquel il participe sur un mode qui l'infériorise » (*ibid.*, p. 107), la ségrégation qui suppose la mise à l'écart d'un groupe (*idem*) ainsi que la violence qui est plurielle du fait qu'elle revêt un grand nombre de formes³² (*ibid.*, p. 82 et 127-141; Labelle, 2006, p. 97). van Dijk, quant à lui, s'intéresse plutôt aux manifestations

³¹ Richardson considère le racisme comme étant discursif dans la mesure où « [...] *it is simultaneously a product of and a contributing factor in the continuation of hierarchical and unjust social relations. Put another way, racism simultaneously constructs social relations between individuals and groups in society – usually hierarchies of the sort mentioned above – and, at the same time, is constructed by these social relations* » (Richardson, 2004, p. XIV).

³² Par exemple, Wieviorka associe la violence raciste aux « [...] massacres massifs, lynchages, pogromes, assassinats, attentats – sans parler de persécutions mineures : menaces, lettres anonymes, agressions limitées [...] » (1991, p. 127).

discursives du racisme, dont les manifestations dans les discours médiatiques.. Dans ses diverses études, il obtient divers résultats. Premièrement, van Dijk remarque que les médias adoptent un racisme de plus en plus subtil (1989, p. 205), et ce, même au sein des quotidiens publiant les discours de la droite radicale (van Dijk, 1992, p. 249). Deuxièmement, l'auteur constate une représentation stéréotypée des minorités dans les médias, ces derniers présentant toujours les minorités sous les mêmes thèmes, soit l'« [...] *Immigration and reception of newcomers; Socioeconomic issues, (un)employment; Cultural differences; Crime, violence, drugs, and deviance; Ethnic relations, discrimination* » (van Dijk, 2002, p. 153; 1993, p. 248-249; 1991, p. 245). Enfin, van Dijk juge que les médias abordent peu le racisme quotidien (« [...] *everyday racism* [...] ») (1991, p. 105) et traitent de la discrimination raciste comme étant une déviance et non comme étant un crime (van Dijk, 1993, p. 249).

2.1.5 Islamophobie : dimensions, définitions, logiques, approches théoriques et structure sociale

Dans cette partie, nous essayerons, par le biais de la littérature sur l'islamophobie, de présenter les principales perspectives qui tentent de définir ou cerner le phénomène.

Premièrement, diverses dimensions pouvant être associées au phénomène ont été répertoriées au sein de la littérature (ces dernières variant selon les auteurs étudiés). L'islamophobie peut donc comprendre des dimensions :

- politique et légale (Kumar, 2012; Razack, 2011);
- sociale ou sociologique³³ (Allen, 2010; Ernst, 2013; Hajjat et Mohammed, 2013; Shryock, 2010);

³³ Dans leur ouvrage, Hajjat et Mohammed se donnent pour objectif de mettre de l'avant le caractère sociologique de l'islamophobie (2013, p. 18). Leur analyse tente alors de concevoir « [...] l'islamophobie comme un "fait social total" [...] » (*idem*). Notons également qu'ils veulent développer une sociologie de l'islamophobie, cette dernière pouvant « [...] saisir les transformations

- raciale (Grosfoguel, 2012; Tamdgidi, 2012; Taras, 2013);
- médiatique (Geisser, 2003);
- culturelle (Gottschalk et Greenberg, 2008; Morey et Yaqin, 2011);
- historique (Bravo Lopez, 2011; Grosfoguel, 2012; Mignolo, 2006; Tamdgidi, 2012);
- religieuse (Esposito, 2011; Geisser, 2003);
- idéologique (Allen, 2010; Hammer, 2013);
- épistémique (Grosfoguel, 2012; Tamdgidi, 2012);

Deuxièmement, nous pouvons recenser, dans la littérature, diverses définitions sur l'islamophobie. Même si plusieurs auteurs font référence à la définition proposée par le Runnymede Trust, certains suggèrent tout de même une définition du phénomène, tel que Bleich, Grosfoguel, Hajjat et Mohammed ainsi que Mignolo :

- « [...] *indiscriminate negative attitudes or emotions directed at Islam or Muslims* » (Bleich, 2012, p. 181).
- « [...] *the subalternization and inferiorization of Islam produced by the Christian-centric religious hierarchy of the world-system since the end of the 15 century* » (Grosfoguel, 2012, p. 11).

- « [...] l'islamophobie correspond au processus social complexe de racialisation/altérisation appuyée sur le signe de l'appartenance (réelle ou supposé) à la religion musulmane, dont les modalités sont variables en fonction des contextes nationaux et des périodes historiques. [...] Il s'agit d'un phénomène global et "genré" parce que influencé par la circulation internationale des idées et des personnes et par les rapports sociaux de sexe. Nous faisons l'hypothèse que l'islamophobie est la conséquence de la construction d'un "problème musulman", dont la "solution" réside dans la *discipline* des corps, voire des esprits, des (présumé-e-s) musulman-e-s » (souligné par les auteurs, Hajjat et Mohammed, 2013, p. 98).
- « *Islamophobia is nothing else than the re-inscription of racial fears to generate racial hatred among the sector of the population (civil society) that the empire needs as a buffer zone* » (Mignolo, 2006, p. 28).

Suite à l'analyse des définitions du concept (celles exposées précédemment ainsi que celle présente au sein de la littérature), il nous est possible de faire ressortir les principales thématiques présentes dans les définitions du phénomène, soit la *peur* (Grosfoguel, 2012, p. 14; Mignolo, 2006, p. 28; Shryock, 2010, p. 1; Taras, 2013, p. 418), la *haine* (Grosfoguel, 2012, p. 14) ou l'*hostilité* (Bravo Lopez, 2011, p. 570; Taras, 2013, p. 418) à l'égard de l'islam ou des musulmans. Ces définitions sont bien souvent inspirées de la définition du Runnymede Trust qui considère l'islamophobie comme étant « [...] *a useful shorthand way of referring to dread or hatred of Islam – and, therefore, to fear or dislike of all or most Muslims* » (Runnymede Trust, 1997, p. 1). Toutefois, cette définition proposée est fortement critiquable puisqu'elle est islamophile et participe à l'essentialisation de l'islam ou des musulmans (Allen, 2010, p. 194; Tamdgidi, 2012, p. 56 et 76-77). Notons également que pour Hajjat et Mohammed, cette définition ne laisse pas de place à la critique de l'islam (2013, p. 87). Face à ces lacunes conceptuelles, Allen cherche alors à suggérer une meilleure définition. Pour lui, l'islamophobie est une idéologie qui crée et maintient les perceptions négatives sur l'islam et les musulmans assurant ainsi la domination des non-musulmans sur les musulmans et l'islam (Allen, 2010, p. 193).

Troisièmement, au sein de la littérature, nous pouvons trouver plusieurs auteurs qui tentent de comprendre les logiques multiples³⁴ de l'islamophobie. Il appert alors que cette dernière :

- homogénéise, universalise et réduit l'islam et les musulmans (Bowen, 2012, p. 9; Morey et Yaqin, 2011, p. 1; Shryock, 2010, p. 9; Tamdgidi, 2012, p. 78);
- participe à l'essentialisation de l'islam et des musulmans (Grosfoguel, 2012, p. 13; Shryock, 2010, p. 9; Taguieff, 2008, p. 261; Taguieff dans Taras, 2013, p. 420; Tamdgidi, 2012, p. 78);
- place l'islam et les musulmans dans une altérité par rapport à l'Occident (Maira, 2011, p. 110 et 113; Shryock, 2010, p. 8-9; Taras, 2013, p. 419);
- infériorise et stigmatise l'islam et les musulmans (Allen, 2010, p. 4; Geisser, 2003, p. 11; Grosfoguel 2012, p. 11, 13-16, 18-22 et 31; Taguieff, 2008, p. 261; Taguieff dans Taras, 2013, p. 421; Tamdgidi, 2012, p. 59-64);
- considère l'islam et les musulmans comme étant incompatibles à l'Occident (Allen, 2010, p. 10; Geisser, 2003, p. 10; Morey et Yaqin, 2011, p. 1; Taguieff, 2008, p. 261; Taguieff dans Taras, 2013, p. 421).

Quatrièmement, dans leur ouvrage, Hajjat et Mohammed proposent une typologie des différents courants théoriques liés à l'islamophobie³⁵. Ainsi, quatre perspectives sont alors recensées, soit :

- l'islamophobie en tant qu'idéologie raciste (2013, p. 92);
- l'islamophobie en tant que « [...] *processus de racialisation/altérisation des musulmans* [...] » (souligné par les auteurs, *ibid.*, p. 95);

³⁴ Les logiques présentées ici ne sont pas exhaustives. Nous avons exposé celles qui ressortent de nos lectures et que nous jugeons comme étant les plus pertinentes pour l'analyse de notre corpus.

³⁵ Nous recensons, ici, les théories selon l'approche d'Hajjat et Mohammed. Toutefois, comme le démontre cette revue de littérature (et plus particulièrement la section 2.1.8), nous percevons les courants théoriques sur l'islamophobie autrement. En d'autres mots, nous ne nous soucrivons pas totalement à l'analyse d'Hajjat et Mohammed.

- l'islamophobie observée sous la « [...] *perspective historique et géographique globale* » (souligné par les auteurs, *ibid.*, p. 97);
- l'islamophobie en lien avec les « [...] *questions de genre et de sexualité* [...] » (souligné par les auteurs, *ibid.*, p. 97)³⁶.

Enfin, il faut noter que l'islamophobie n'est pas un phénomène restreint à une sphère minoritaire de la société, mais constitue plutôt un élément intégré au sein même des structures sociales (Ernst, 2013, p. 7; Gottschalk et Greenberg, 2008, p. 7; Kumar, 2012, p. 6).

2.1.6 Manifestations islamophobes : phénomène aux multiples registres d'actions

Les manifestations islamophobes sont diverses et font appel à de multiples registres d'actions. Contrairement aux théories sur le racisme où les manifestations ont été théorisées³⁷, la littérature sur l'islamophobie que nous avons parcourue reste vague sur le sujet, se contentant de décrire certaines manifestations islamophobes. Nous proposons ainsi notre propre catégorisation qui se répartit selon les cibles des actes islamophobes.

Nous avons remarqué deux cibles possibles aux manifestations islamophobes³⁸ : l'islam (ses symboles) et les musulmans. Pour la première cible, l'islamophobie se manifeste notamment par l'opposition à la construction de mosquée et les caricatures de Mohammed (Ernst, 2013, p. 4; Geisser, 2003, p. 10-11 et 15; Gottschalk et Greenberg, 2008, p. 146). Quant à la seconde cible, les musulmans, les manifestations

³⁶ Notons que la définition proposée par Hajjat et Mohammed tente d'articuler l'ensemble de ces perspectives théoriques à l'exception de celle qui conçoit l'islamophobie comme phénomène idéologique (2013, p. 94-95 et p. 98)

³⁷ Voir notamment Balibar (1988) et Wieviorka (1993) présentés précédemment.

³⁸ Nous sommes conscientes que l'islam et les musulmans en tant que cibles de l'islamophobie sont très liés. Toutefois, à des fins de compréhension, nous avons divisé les cibles des manifestations islamophobes selon les symboles de l'islam et les musulmans. Par ailleurs, notre catégorisation et les exemples présentés ne prétendent pas être exhaustifs. Aussi, nous sommes consciente que les exemples exposés font appel à divers niveaux d'analyses.

sont diverses et font appel aux stéréotypes, à l'exclusion ou à la discrimination sociale, politique et économique ainsi qu'aux violences physiques (par exemple, les crimes haineux) (Allen, 2010, p. 190 et 195; Esposito, 2011 p. xxiii; Grosfoguel, 2012, p. 31; Morey et Yaqin, 2011, p. 2-3; Shryock, 2010, p. 2).

Par ailleurs, au sein de la littérature, nous avons répertorié des manifestations islamophobes qui ont pour objectif de répondre à la menace sécuritaire que représenteraient les musulmans. Diverses manifestations islamophobes en font partie telles que la législation anti-terroriste et ses corolaires/dérives (Esposito, 2011, p. xxxiii; Kumar, 2012, p. 2 et 195; Morey et Yaqin, 2011, p. 5-6; Razack, 2011, p. 4-6 et 174-175; Shryock, 2010, p. 2).

2.1.7 Stéréotypes islamophobes : islam, musulmans et musulmanes

Comme mentionné précédemment, l'islamophobie se manifeste, entre autres, par des stéréotypes ou des représentations négatives (Esposito, 2011, p. xxiii). Au sein de la littérature, de nombreux stéréotypes ont été recensés. Ici, nous en exposerons quelques-uns, et ce, en les regroupant selon deux thématiques : les stéréotypes portant spécifiquement sur les hommes musulmans et les femmes musulmanes ainsi que les stéréotypes portant sur l'islam et les musulmans (en général).

Tout d'abord, les auteurs étudiant l'islamophobie constatent que les hommes musulmans sont représentés comme étant dangereux (voire terroristes), misogynes et non intégrables à la société tandis que les femmes musulmanes³⁹ sont perçues comme

³⁹ Par ailleurs, ces stéréotypes ne sont pas sans conséquence dans la mesure où Razack considère que la question du genre est centrale pour assurer la domination des Occidentaux sur les musulmans : « *Gender is crucial to the confinement of Muslims to the pre-modern, as post-colonial scholarship has long shown. Considered irredeemably fanatical, irrational, and thus dangerous, Muslim men are also marked as deeply misogynist patriarchs who have not progressed into the age of gender equality, and who indeed cannot. For the West, Muslim women are the markers of their communities' place in modernity* » (2011, p. 16).

étant soumises et opprimées : elles doivent alors être sauvées des hommes musulmans par l'Occident (Geisser, 2003, p. 18; Maira, 2011, p. 113 et 120; Morey et Yaqin, 2011, p. 2; Razack, 2011, p. 4-5, 16 et 19). Pour ce qui est de la deuxième thématique, celle-ci s'applique à l'islam et aux musulmans en général. L'islam est saisi comme une religion moyen-orientale et violente tandis que les musulmans sont compris comme des êtres irrationnels, barbares, possédant une seule identité (l'identité religieuse) et étant désireux d'imposer la Charia partout dans le monde (Antonius, 2008, p. 13; Ernst, 2013, p. 4; Gottschalk et Greenberg, 2008, p. 3-4 et 10; Shryock, 2010, p. 2; Zebiri, 2011, p. 175).

2.1.8 Les théories critiques appliquées à l'islamophobie : impérialisme, pensée décoloniale et islamophobie genrée

Trois courants de pensée critique tentent de comprendre ou cerner l'islamophobie. Le premier associe l'islamophobie à l'impérialisme. En effet, pour Kumar, Maira et Razack, l'islamophobie participe à un projet impérial – voire un projet racial⁴⁰ (Kumar, 2012, p. 3; Maira, 2011, p. 112-118; Razack, 2011, p. 5). L'islamophobie est alors un outil politique qui permet aux élites de maintenir leur domination : plus précisément, l'islamophobie assure la domination américaine sur l'échiquier mondial (Kumar, 2012, p. 5). Quant à Razack, celle-ci adopte une posture plus radicale jugeant que l'islamophobie permet « [...] *the making of an empire dominated by the United States and the white nations who are its allies* » (2011, p. 5). De plus, pour que la domination impériale soit possible, les mécanismes de domination doivent s'opérer au sein même des sociétés impériales et non pas juste à l'extérieur (Maira, 2011, p. 112). Divers moyens (interne et externe) sont ainsi utilisés pour dominer et

⁴⁰ L'islamophobie comme projet racial est présente dans les écrits de Sherene Razack. Dans son ouvrage *Casting Out. The Eviction of Muslims from Western Law & Politics*, Razack fait appel aux théories de la pensée raciale telles que présentées par Arendt (Razack, 2011, p. 8-11). De plus, Razack peut être associée à la *critical race theory* ainsi qu'aux réflexions de David Theo Goldberg (Antonius, 2008, p. 18-19).

évincer les musulmans de la communauté politique tels que la « [...] *stigmatization, surveillance, incarceration, abandonment, torture, and bombs* » (Razack, 2011, p. 5). Concrètement, Maira remarque qu'il existe, chez les musulmans, une peur constante de voir un membre de sa famille disparaître, arrêté, détenu ou même renvoyé dans son pays d'origine (dans le cas des immigrants) (Maira, 2009, p. 4). Par ailleurs, Razack juge que la domination impériale de l'islamophobie mène à un « [...] *state-of-exception* [...] » (2011, p. 11) (état d'exception), c'est-à-dire qu'il y a la mise en place de lois qui assurent la suspension des lois et des droits (*ibid.*, p. 9 et p. 11). Autrement dit, l'état d'exception est un espace où les lois ne s'appliquent pas à l'égard des membres qui sont considérés comme étant non-membres de la communauté politique (par exemple : « [...] *Guantanamo Bay with its inmates who are held without charge and indefinitely detained* [...] » (*ibid.*, p. 11)). Notons également que, pour Razack, la guerre contre le terrorisme met en scène trois figures : « [...] *the dangerous Muslim man, the imperilled Muslim woman, and the civilized European* [...] » (*ibid.*, p. 5). Toutefois, pour Kumar, il existe aussi de bons musulmans (selon le courant qu'elle qualifie d'islamophobie libérale⁴¹), ceux-ci « [...] *cooperate with the goals of empire* » (Kumar, 2012, p. 195). Ces derniers participent donc au climat de suspicion dont sont victimes les musulmans.

La seconde tendance, quant à elle, relève de l'application des théories de la pensée décoloniale au phénomène de l'islamophobie. Les auteurs de ce courant perçoivent les sociétés humaines comme étant organisées sous la forme d'un système-monde, système sous-tendu par un ensemble de diverses hiérarchies articulées entre elles : l'islamophobie est alors comprise comme un système hiérarchique constituant ce système-monde (Grosfoguel, 2012, p. 10; Tamdgidi, 2012, p. 59-60 et 62). De plus, pour les auteurs adhérant à cette perspective théorique, tels que Grosfoguel et

⁴¹ Kumar attribue quelques caractéristiques à l'islamophobie libérale : « [...] *the rejection of the "clash of civilizations" thesis, the recognition that there are "good Muslims" with whom diplomatic relations can be forged, and a concomitant willingness to work with moderate Islamists* » (2012, p. 133).

Tamdgidi, l'islamophobie s'inscrit en lien avec l'impérialisme (Grosfoguel, 2012, p. 16). Toutefois, ces théories se démarquent des théories précédentes puisqu'elles incorporent le racisme épistémique au phénomène de l'islamophobie (*ibid.*, p. 18-22; Tamdgidi, 2012, p. 62). Ce type de racisme a alors pour fonction de discréditer les savoirs non occidentaux (Grosfoguel, 2012, p. 18) assurant ainsi une hiérarchie des savoirs. Appliqué à l'islamophobie, le racisme épistémique permet donc la domination épistémique des connaissances occidentales sur les connaissances musulmanes (*ibid.*, p. 18-19).

En ce qui a trait à la troisième tendance, celle-ci puise dans la première : l'auteure que nous associons à ce courant théorique, Juliane Hammer, considère que l'islamophobie s'inscrit en lien avec la guerre contre le terrorisme (Hammer, 2013, p. 113) et s'inspire des travaux de Razack (*ibid.*, p. 111). Cette approche théorique se distancie des autres courants dans la mesure où elle place au cœur de son analyse la question du genre et les répercussions de l'islamophobie sur les musulmanes (*ibid.*, p. 109-110). L'expression « *gendered islamophobia* »⁴² est ainsi utilisée. Pour définir ce concept, Hammer emprunte la définition de Zine, cette dernière considérant l'islamophobie genrée comme étant : « *This can be understood as specific forms of ethno-religious and racialized discrimination leveled at Muslim women that proceed from historically contextualized negative stereotypes that inform individual and systemic forms of oppression* » (Zine, 2006, p. 240; Zine dans Hammer, 2013, p. 112). Notons également que l'islamophobie genrée implique une « [...] *representation of Muslim men as violent terrorists (both against "us" and Muslim women) and the representation of Muslim women as oppressed and silenced (by Muslim men, Islam and Muslim culture)* » (Hammer, 2013, p. 109). De plus, l'islamophobie genrée se manifeste de diverses façons. En effet, Hammer considère que les musulmanes sont victimes « [...] *of discrimination, hate speech, and hate*

⁴² Hajjat et Mohammed traduisent cette expression par « [...] *questions de genre et de sexualité dans la production de l'islamophobie* [...] » (souligné par les auteurs, 2013, p. 97). Notons également que les deux auteurs n'abordent pas les travaux d'Hammer et de Zine (*ibid.*, p. 97-98).

crimes » (*ibid.*, p. 120), en plus d'être victimes des pratiques discriminatoires ciblant principalement les hommes musulmans (déportation, détention, surveillance et profilage (*idem*)). Hammer juge alors que les pratiques impérialistes dont sont victimes les hommes musulmans affectent également les femmes, celle-ci étant leurs « [...] *wives, mothers, sisters, and daughters* [...] » (*idem*). Par ailleurs, pour l'auteure, l'existence d'un discours désirant « *Saving Muslim Women from Islam* » (*ibid.*, p. 121) implique une perception des musulmanes comme étant sans agentivité (à l'exception des musulmanes dénonçant et critiquant l'islam) (*ibid.*, p. 124). Enfin, une autre dimension de l'islamophobie genrée relève du rôle des femmes dans la production des discours islamophobes; ces discours n'étant pas que le produit des hommes (*ibid.*, p. 126). Hammer s'intéresse notamment à Pamela Geller (*ibid.*, p. 126-127), Phyllis Chesler (*ibid.*, p. 127-128) ainsi qu'à ce qu'elle qualifie de « Native Informants » (*ibid.*, p. 129-130). Ces derniers étant des

Men and women who are either laying claim to their Muslim identity and thus speak on behalf and/or against fellow Muslims, as well as a number of former Muslims who have renounced their affiliation with Islam but claim intimate knowledge of the religion, its practices, and its cultures (*ibid.*, p. 129).

Par conséquent, nous pouvons comprendre que le discours islamophobe n'est pas que le fruit des Occidentaux, l'islamophobie étant aussi alimentée par des personnes ayant grandi au sein même des sociétés musulmanes⁴³.

⁴³ Pour Jelodar *et al.*, il est possible de constater, depuis le 11 septembre 2001, une augmentation d'ouvrages autobiographiques produits par les femmes musulmanes. (2014, p. 215). Toutefois, dans certains de ces ouvrages, le quotidien raconté « [...] *are rarely truthful and realistic; they are oftentimes, replete with stereotypes and generalizations* » (*idem*). Par ailleurs, les ouvrages sont fréquemment instrumentalisés pour maintenir la domination islamophobe et impérialiste (*ibid.*, p. 215-217).

2.1.9 Islamophobie médiatique : aperçu des travaux de recherche

Les études portant sur l'islam et les médias sont nombreuses et s'inscrivent, pour la plupart, dans des contextes nationaux précis. Diverses recherches ont notamment exploré ces problématiques en France (Geisser, 2003; Deltombe, 2005), en Grande-Bretagne (Baker *et al.*, 2013; Poole, 2002; 2006; Richardson, 2004; 2006), aux États-Unis (Karim (2006)), en Australie (Manning (2006)) et au Québec (Antonius *et al.*, 2008; Antonius, 2010; 2013). De plus, pour étudier l'islam, les musulmans et les médias, les techniques, les méthodes et les résultats sont pluriels. Ici, nous observerons plus précisément les travaux portant sur l'islamophobie médiatique dans la presse écrite, soit les travaux de Geisser, Baker *et al.*, Poole, Richardson, Manning, Antonius *et al.* et Antonius⁴⁴.

Premièrement, Vincent Geisser fait une analyse de contenu du discours médiatique de certains articles islamophobes parus dans des quotidiens français (2003, p. 23-56). Par sa recherche, il remarque que les représentations médiatiques sur l'islam sont en grandes parties liées à l'islamisme, aux islamistes et aux soi-disant dangers qu'ils constituent pour la France (*ibid.*, p. 29). Toutefois, il considère qu'il ne faut pas homogénéiser les médias, ceux-ci ne se réduisant pas à « [...] la thèse de la "pensée unique" [...] » (*ibid.*, p. 33). En effet, l'auteur constate des différences entre les journaux français (*ibid.*, p. 36) : les quotidiens dits de droite auraient tendance « [...] à se cantonner à une vision exclusivement sécuritaire des enjeux de l'islam [...] » (*idem*) tandis que les quotidiens dits de gauche seraient « [...] davantage attachés à la *défense des minorités musulmanes menacées* [...] »⁴⁵ (*ibid.*, p. 38) par l'islamisme.

⁴⁴ Dans cette section, nous n'aborderons pas les travaux qui ne traitent pas de l'islamophobie médiatique au sein de la presse écrite. Nous ne présenterons donc pas les écrits de Deltombe (2005) et de Karim (2006).

⁴⁵ Geisser fait référence aux « [...] femmes maghrébines soumises à la loi des hommes, intellectuels algériens victimes du terrorisme, "musulmans laïques" incompris par les pouvoirs publics et jeunes filles de banlieues victimes du nouvel ordre moral islamiste » (2003, p. 38)

Deuxièmement, Baker *et al.* s'intéressent au rôle de la presse écrite dans la représentation des musulmans et de l'islam, et ce, entre 1998 et 2009 (2013, p. 2 et p. 254). Les auteurs adoptent alors l'analyse critique du discours (*ibid.*, p. 20) en plus de percevoir les médias comme étant des producteurs idéologiques (*ibid.*, p. 3). Dans le cadre de leur recherche, Baker *et al.* constatent notamment que l'islam est fréquemment présenté en lien avec le conflit : « *It is notable that the term terror* occurs more often than Islam* in a corpus in which Islam* was one of our search query terms* » (*ibid.*, p. 65). Par ailleurs, les auteurs remarquent une tendance à homogénéiser l'islam et les musulmans. De plus, à l'exception de quelques cas, Baker *et al.* « [...] *did not find a great deal of explicit evidence of extremely negative and generalising stereotypes about Islam [...]* » (*ibid.*, p. 255). En effet, les discours à l'égard de l'islam et des musulmans sont plutôt subtils et ambivalents (*idem*). Malgré ces divers résultats, les auteurs refusent « [...] *to consider the British press as monolithic [...]* » (*ibid.*, p. 254).

Troisièmement, dans son ouvrage *Reporting Islam. Media Representations of British Muslims*, Elizabeth Poole tente de saisir comment l'islam est représenté dans la presse écrite britannique (2002, p. 24). Pour ce faire, l'auteure mène une analyse quantitative (sur les années 1994 à 1996) et une analyse qualitative (sur l'année 1997) (*ibid.*, p. 24-25). Poole adopte une approche qui considère les médias comme étant producteurs et reproducteurs des phénomènes sociaux, dont l'islamophobie (*ibid.*, p. 17 et p. 23). Lors de son analyse quantitative, l'auteure constate notamment que la criminalité des personnes pratiquant l'islam est davantage médiatisée que le racisme et l'islamophobie dont elles sont victimes (*ibid.*, p. 75), que les comportements radicaux, criminels ou pratiques culturelles jugés violents sont généralement associés « [...] *on Islamic beliefs (rather than on customs)* » (*ibid.*, p. 82) et que les musulmans ne sont pas considérés comme étant membres à part entière de la société britannique (*ibid.*, p. 99). Quant à son analyse qualitative, elle remarque une détermination à traiter de l'islam comme étant oppressif à l'égard des femmes (*ibid.*,

p. 116), une utilisation de stratégie orientaliste pour discréditer l'islamisme (*ibid.*, p. 142) ainsi qu'une compréhension du comportement des musulmans comme étant « [...] *inextricably linked to their religious identity and thus naturalized* » (*ibid.*, p. 184). Au final, Poole remarque qu'il existe une vision relativement consensuelle sur l'islam et les musulmans (*ibid.*, p. 247) affirmant : « *News does not 'misrepresent' Muslims as such, but it reduces the rich variety of life to a simplified limited framework [...]* » (*ibid.*, p. 252). Enfin, dans une seconde étude, Poole constate une continuité entre les textes médiatiques publiés avant 2001 et ceux publiés après 2001 (Poole, 2006, p. 101). En effet, dans les deux cas, les musulmans sont perçus comme étant des menaces à la sécurité et aux valeurs de la Grande-Bretagne (*ibid.*, p. 101-102) en plus d'être jugés comme ayant « [...] *inherent cultural differences [...]* » (*ibid.*, p. 102) avec les membres de la société d'accueil (*idem*).

Quatrièmement, Richardson s'intéresse à la presse écrite britannique. Dans son ouvrage, il adopte l'analyse critique du discours (2004, p. XVII), et ce, tout en considérant le racisme comme étant discursif (*ibid.*, p. XIV). Dans son étude (qui étudie des textes journalistiques publiés entre octobre 1997 et janvier 1998 (*ibid.*, p. XIII)), Richardson tente de comprendre

[...] *how the reporting of élite (majority white) broadsheet journalists is implicated in the production and reproduction of (racist) attitudes, beliefs, sentiment and practices and the potential effects of this reporting on the lives of Muslims, both in Britain and in the rest of the world* (*ibid.*, p. XV),

en plus de saisir « [...] *the ways in which they reproduce anti-Muslim racism* » (*ibid.*, p. XVI). Par son analyse, il remarque que les textes journalistes, par les mécanismes langagiers utilisés (ce qu'il nomme : « [...] *a rhetorical process of textual exclusion* ») (*ibid.*, p. 231), excluent socialement l'islam et les musulmans, et ce, par diverses techniques dont la division et le rejet⁴⁶ ainsi que par la « [...] *separation*;

⁴⁶ Richardson s'inspire notamment des travaux de Martin-Rojo (1995) (Richardson, 2004, p. 231).

differentiation; and negativisation » (*ibid.*, p. 232). Par ailleurs, l'auteur constate l'existence de « [...] *four archetypal argumentative strategies* [...] » (*ibid.*, p. 75) utilisées pour représenter négativement l'islam et les musulmans⁴⁷.

Cinquièmement, dans un court article, Manning s'intéresse à la représentation médiatique des musulmans en Australie. Dans son étude, il constate que la question de l'islam et des musulmans est principalement traitée sous l'angle des nouvelles internationales (Manning, 2006, p. 140). Un de ses résultats obtenus démontre alors que plus de la moitié des textes journalistiques recueillis sont des nouvelles internationales (52%) (*ibid.*, p. 133). Par ailleurs, Manning relève que ces nouvelles internationales portent davantage « [...] *towards conflicts in the Middle East rather than through their closest neighbour, Indonesia* » (*ibid.*, p. 140). Par conséquent, la presse écrite australienne envisage principalement l'islam et les musulmans comme étant moyen-orientaux.

Pour conclure, très peu de travaux sur l'islamophobie médiatique ont été réalisés au Québec⁴⁸. Les principaux textes publiés sur la question sont ceux d'Antonius *et al.* (2008) ainsi qu'Antonius (2010 et 2013)⁴⁹. Dans une recherche menée en 2008, Antonius *et al.* s'intéressent à la représentation des musulmans et des Arabes au sein de quotidiens québécois (francophones et anglophones). Au terme de leur étude, ils arrivent à la conclusion suivante :

⁴⁷ Ces quatre arguments sont : la menace militaire (Richardson, 2004, p. 75-78), l'extrémisme et le terrorisme (*ibid.*, p. 78-85), la menace à la démocratie occidentale (*ibid.*, p. 85-89) ainsi que le sexisme (*ibid.*, p. 89-93).

⁴⁸ Tel que mentionné dans notre problématique, quelques travaux sur le Québec ont été réalisés. Cependant, à l'exception de la recherche d'Antonius *et al.* (Antonius *et al.*, 2008) et des articles d'Antonius (2010 et 2013), aucun de ces travaux a pour enjeu principal l'islam et les médias. Malgré tout, ces études sont pertinentes dans la mesure qu'elles dressent un portrait général du racisme médiatique québécois (Bilge, 2010; Giasson *et al.*, 2010; Potvin *et al.*, 2008), et ce, en dépit du fait qu'elle ne traite que de la période des accommodements raisonnables (Giasson *et al.*, 2010; Potvin *et al.*, 2008) ou qu'elle ne traite que d'une thématique particulière (par exemple, l'égalité de genre chez Bilge (2010)).

⁴⁹ Notons que certains d'entre eux ne portent pas strictement sur l'islamophobie médiatique dans la mesure où certains abordent également le racisme médiatique à l'égard des Arabes (Antonius *et al.*, 2008 et Antonius, 2013).

[...] il n'y a pas de discours systématique anti-arabe ou antimusulman dans les cinq grands journaux, mais dans certains médias, la sélection des nouvelles, la mise en page et l'iconographie provoquent l'hostilité et l'alarmisme face à l'ensemble des musulmans (2008, p. 10).

Inspiré de cette recherche, Antonius remarque qu'il existe, au sein du *Journal de Montréal*, cinq figures stéréotypées de l'altérité, soit :

- « Le Québécois/la Québécoise [...] » (2010, p. 60);
- « L'Autre assimilé [...] » (*idem*);
- « L'Autre qui arrive et dont la migration est difficile [...] » (*ibid.*, p. 61);
- « L'Autre collectif qui perpétue ostensiblement sa différence radicale [...] » (*idem*);
- « [...] le monstre [...] » (*idem*).

Notons également que pour cet auteur,

[...] les pratiques journalistiques du *Journal de Montréal*, fondées sur le sensationnalisme, ont pour conséquence une stigmatisation des immigrants, une focalisation de l'altérité sur les signes religieux, et une représentation de l'islam comme altérité absolue et radicale, comme un danger qui est en train d'envahir l'espace public et de menacer l'identité nationale (souligné par l'auteur, *ibid.*, p. 75),

En ce qui a trait à son texte publié en 2013, Antonius constate que la majorité des textes liés à l'islam, dans *Le Journal de Montréal*, sont accompagnés d'une image d'une femme portant le voile « [...] even when the story does not deal with a veiling issue » (2013, p. 116)). Enfin, en s'intéressant à *La Presse*, Antonius remarque que certains chroniqueurs « [...] have challenged the "us/them" dichotomy when talking about migrant communities [...] » (*ibid.*, p. 121). Par conséquent, ces chroniqueurs n'adoptent pas des procédés discursifs racistes et islamophobes pour traiter des groupes ethnoculturels.

2.2 Perspectives théoriques⁵⁰

Dans notre mémoire, notre cadre théorique est constitué de divers éléments, soit la définition de l'islamophobie qui sous-tend l'ensemble de notre mémoire, les raisons motivant notre utilisation du concept d'islamophobie ainsi que l'articulation de l'islamophobie à d'autres phénomènes (racisme et néoracisme, impérialisme, orientalisme).

Premièrement, comme exposé dans le cadre de notre revue de littérature, il existe de nombreuses définitions du concept d'islamophobie, certaines ayant des lacunes (islamophilie ou essentialisation de l'islam (Allen, 2010, p. 194; Tamdgidi, 2012, p. 56 et 76-77)). En s'inspirant des conceptions du racisme et de l'islamophobie de plusieurs auteurs (Allen, 2004, p. 6; 2010, p. 10; Balibar, 1988, p. 33; Geisser, 2003, p. 10; Hajjat et Mohammed, 2013, p. 98; Kumar, 2012, p. 161 et 199; Maira, 2011, p. 110 et 113; Morey et Yaqin, 2011, p. 1; Razack, 2011; Shryock, 2010, p. 8-9; Taguieff, 2008, p. 261; Taguieff dans Taras, 2013, p. 421; Taras, 2013, p. 419), nous estimons donc pertinent de proposer notre propre définition opérationnelle du concept. Ainsi, nous définissons l'islamophobie comme étant *un rapport de domination (raciste et impérialiste) qui assure la stigmatisation et l'exclusion sociale de l'islam et de musulmans (et de personnes associées à l'islam); l'islam étant jugé intrinsèquement différent aux sociétés dites occidentales, en plus de devenir un trait caractéristique inhérent aux musulmans*⁵¹. Par ailleurs, nous considérons qu'une telle définition a l'avantage de mettre de l'avant le caractère préjudiciable et discriminatoire de l'islamophobie, de souligner les liens du phénomène avec l'impérialisme et le racisme en plus de répondre aux critiques : notre définition n'est pas islamophile, ne prend pas part à l'essentialisation de l'islam et des musulmans et

⁵⁰ Notons que notre cadre théorique se jumèle à notre cadre méthodologique que nous présenterons à la section 3.3.

⁵¹ Certaines critiques jugeront que nous accordons trop d'importance à la dimension religieuse (islam). Toutefois, dans nos travaux, nous concevons l'islam comme étant à la fois religieux, culturel, social, politique et économique.

n'empêche pas la formulation de critiques à l'égard de l'islam⁵². Quant aux logiques de l'islamophobie, nous faisons appel aux divers mécanismes de fonctionnement présenté dans le cadre de notre revue de littérature. Nous y ajoutons, également, les logiques et procédés discursifs suivants : la diabolisation, la hiérarchisation, la possession de l'autre, les insultes ainsi que les stéréotypes.

Deuxièmement, notre mémoire portant sur un concept contesté tant par la littérature scientifique que non scientifique (voir section 2.1.2) (Hajjat et Mohammed, 2013, p. 18-19), il nous faut justifier notre utilisation du concept d'islamophobie. Diverses raisons expliquent notre décision. Tout d'abord, nous préférons le terme islamophobie à d'autres concepts proposés tel que l'expression « [...] *anti-muslim* [...] » (Maussen, 2006, p. 103), expression que nous jugeons réductrice (tout comme le soutiennent Allen et Nielsen (Allen, 2010, p. 135; Allen et Nielsen, 2002; Hajjat et Mohammed, 2013, p. 91). De plus, comme le démontre notre définition, l'appartenance réelle ou présumée à l'islam est à la base de l'islamophobie (Hajjat et Mohammed, 2013, p. 98; Allen, 2004 p. 6)⁵³⁵⁴. Autrement dit, les musulmans sont victimes d'actes islamophobes de par leurs pratiques de l'islam justifiant ainsi l'utilisation du préfixe « islam ». En ce qui a trait à la dimension phobique de l'islamophobie, nous partageons la même position qu'Hajjat et Mohammed, ces derniers affirmant : « Le suffixe “phobie” n'est sûrement pas le plus approprié d'un point de vue scientifique, mais il nous semble que les sciences sociales peuvent se

⁵² L'islamophobie peut être instrumentalisée « [...] *for silencing important and necessary debates about women's rights, patriarchy, imperialism, and feminism, among Muslims and in American society* [...] » (Hammer, 2013, p. 132). Toutefois, cela ne justifie en aucun cas les attitudes rejetant le concept d'islamophobie et prétendant que l'islamophobie n'existe pas. De plus, cela n'implique pas de refuser toute critique à l'égard de l'islam et des mouvances qui en découle : certaines critiques pouvant être pertinentes. Notons alors qu'une critique pertinente est une critique qui n'emprunte pas les mécanismes de fonctionnement de l'islamophobie.

⁵³ Nous sommes consciente que les musulmans peuvent être victimes d'autres formes de discriminations, telles que le racisme anti-arabe, le racisme anti-afrodescendant, le racisme anti-asiatique, les discriminations à l'égard des personnes religieuses, etc.

⁵⁴ Comme mentionné précédemment, nous ne nous limitons pas à percevoir l'islam dans sa dimension religieuse.

saisir de ce terme et le redéfinir en allant au-delà de la dimension “phobique” » (2013, p. 19).

Troisièmement, l'islamophobie s'inscrit en lien avec divers phénomène. Tout d'abord, nous jugeons que l'islamophobie est une forme de racisme. Plus précisément, l'islamophobie est un néoracisme dont sont victimes les musulmans et les personnes associées à l'islam. Nous ne partageons donc pas les mêmes réflexions que Bravo López (qui considère que l'islamophobie n'est pas forcément du racisme (2011, p. 559 et 569)) et Geisser (qui juge que les deux phénomènes possèdent des mécanismes de fonctionnement similaire sans pour autant être synonymes (2003, p. 11)). Par ailleurs, l'islamophobie entre en relation avec l'impérialisme et l'orientalisme. Inspirée de Kumar, Maira et Razack, nous pensons que l'islamophobie, par diverses tactiques (dérives sécuritaires, guerre contre le terrorisme, etc.), a pour finalité de maintenir les rapports impériaux structurant les sociétés (Kumar, 2012, p. 3; Maira, 2011, p. 112-118; Razack, 2011, p. 5) : l'islamophobie permet ainsi de maintenir l'hégémonie occidentale (Kumar, 2012, p. 5). Pour ce qui est de la relation animant l'islamophobie et l'orientalisme, nous considérons que les deux phénomènes s'entrelacent dans la mesure où grand nombre de stéréotypes associés à l'islamophobie relèvent de l'orientalisme (Maira, 2011, p. 111). De plus, l'orientalisme, par sa mise à l'écart de l'autre au sein même des frontières d'un pays⁵⁵ (Poole, 2002, p. 251), participe à la stigmatisation et à l'évacuation sociale de l'islam ou des musulmans, tout comme l'islamophobie. Par ailleurs, nous ne considérons pas l'islamophobie comme étant qu'une version contemporaine de l'orientalisme.

⁵⁵ Notamment avec le concept d'« [...] *internal others* » (Poole, 2002, p. 251)

2.3 Hypothèses de recherche

Pour répondre à nos questions de recherche, deux hypothèses ont été formulées, ces dernières répondant à nos deux questions de recherche. La première répond à notre première question : *Les discours de Richard Martineau sur l'islam ou les musulmans dans ses chroniques du Journal de Montréal fonctionnent à l'homogénéisation, à l'essentialisation, à l'infériorisation, à la diabolisation ainsi qu'à la stigmatisation de l'islam ou des musulmans.* Quant à notre seconde hypothèse, celle-ci correspond à notre seconde question : *Les discours de Richard Martineau sur l'islam ou les musulmans dans ses chroniques du Journal de Montréal véhiculent des stéréotypes à l'égard de l'islam ou des musulmans : l'islam étant perçu comme une religion dangereuse, les hommes musulmans étant représentés comme des êtres violents, patriarcaux et terroristes tandis que les femmes sont perçues comme étant soumises et voilées.*

Quelques objectifs sont sous-jacents à nos hypothèses : celles-ci cherchent d'abord à préciser les fonctionnements des discours de Richard Martineau sur l'islam ou les musulmans et essaient ensuite de cerner les principaux stéréotypes évoqués dans les médias. Par conséquent, nous tentons de vérifier si la littérature sur l'islamophobie (logiques et stéréotypes) s'applique au cas étudié. En d'autres mots, nous proposons que l'islamophobie se manifeste au sein des chroniques étudiées, et ce, par le biais de certaines logiques et certains stéréotypes. Nous cherchons alors à vérifier si ces logiques et stéréotypes nous permettent de mieux comprendre les discours étudiés. Enfin, les différentes logiques de fonctionnement que nous associons aux discours sur l'islam ou les musulmans ainsi que les principaux stéréotypes évoqués dans nos hypothèses s'appuient sur la littérature sur le racisme et l'islamophobie (Balibar, 2006; Ernst, 2013; Geisser, 2003; Gottschalk et Greenberg, 2008; Labelle, 2006; Maira, 2011; Morey et Yaqin, 2011; Poole, 2002; Razack, 2011; Shryock, 2010).

CHAPITRE III

MÉTHODOLOGIE

Dans ce chapitre, nous présenterons les divers enjeux méthodologiques sous-jacents à notre travail de recherche, soit notre matériau de recherche, la constitution, sélection et description de notre corpus, l'outil d'analyse utilisé ainsi que l'approche analytique que nous avons retenue.

3.1 Matériau de recherche

Dans le cadre de notre mémoire, notre matériau de recherche (notre corpus) est un matériau de type invoqué, c'est-à-dire que le corpus recueilli a été produit indépendamment de notre travail de recherche. Pour le constituer, la technique de constitution par cascade fut utilisée. Cette technique permet ainsi de déterminer des catégories à chaque couche de découpage, ces couches étant le type (textes journalistiques), le genre (chroniques), le support (presse écrite), la source (*Le Journal de Montréal*), le thème (l'islam et les musulmans), l'auteur (Richard Martineau), le temps (novembre 2006 à avril 2014) et l'espace (la grande région montréalaise). Au final, notre corpus est composé de *textes journalistiques*, soit les *chroniques* de la *presse écrite québécoise* et plus particulièrement celles de *Richard Martineau* publiées au sein du *Journal de Montréal* mentionnant ou traitant de *l'islam* ou des *musulmans* entre *novembre 2006* et *avril 2014*.

Suite à la constitution de notre corpus, quelques justifications s'imposent. Premièrement, notre travail empirique se limite à l'étude de textes journalistiques puisque ces derniers s'inscrivent « [...] dans un pouvoir de définition et de cadrage des enjeux sociaux [...] » (Neveu, 2013, p. 84) et participent « [...] à hiérarchiser et problématiser les événements et les enjeux [...] » (*ibid.*, p. 86). Nous pouvons ainsi comprendre que les textes journalistiques ont une importante influence sur les débats sociétaux. Deuxièmement, notre observation empirique n'analyse que les chroniques du fait qu'elles constituent un commentaire (Ringoot et Rochard, 2005, p. 77) qui « [...] renvoie à une position de l'énonciateur vis-à-vis de l'évènement [...] » (Ringoot et Utard, 2009, p. 17). La chronique se distingue alors du texte d'actualité, car elle implique une prise de position clairement énoncée. Ainsi, l'étude des chroniques favorise la possibilité de trouver, dans notre corpus, certaines prises de position sur l'islam ou les musulmans circulant au sein de la société. Troisièmement, nous limitons notre corpus à l'analyse de chroniques provenant de la presse écrite dans la mesure où pour Baker *et al.*, les médias écrits « [...] *plays an important role in shaping opinions as well as setting agendas regarding the importance of certain topics* » (2013, p. 2). Quatrièmement, deux raisons motivent notre choix d'étudier qu'un seul quotidien québécois, soit *Le Journal de Montréal*. Tout d'abord, *Le Journal de Montréal* est le quotidien québécois ayant le plus important tirage (1 927 589 exemplaires par semaine en 2010) (CEM, 2011, p. 13), l'étude de ce quotidien nous permet ainsi d'accéder aux idées et conceptions sociales véhiculées auprès d'une partie considérable de la société du grand Montréal. De plus, *Le Journal de Montréal* suscite, au sein de la littérature québécoise, d'importantes préoccupations notamment chez Antonius *et al.* et Potvin *et al.* qui émettent quelques constats :

- « Le Journal de Montréal a joué un rôle majeur, croyons-nous, dans la transformation de l'islam et des musulmans en danger public pour la culture québécoise, pour la laïcité et pour l'égalité des sexes » (Antonius *et al.*, 2008, p.5);
- « Le Journal de Montréal [...] a joué un rôle de *agenda setting*, déterminant les enjeux des grands débats de société, et les autres médias ont eu tendance à suivre »⁵⁶ (*ibid.*, p. 10);
- « Le Journal de Montréal a, de manière répétitive, créé une “mise en scène dramatique” des situations, réelles ou imaginées d'accommodement raisonnable, en s'appuyant sur une opposition très nette entre les “Québécois” et les “Autres” » (souligné par les auteurs, Potvin *et al.*, 2008, p. 202);
- « Le traitement médiatique de certaines minorités a été, à plusieurs reprises, très négatif dans le *Journal de Montréal* et dans *La Presse* (dans une moindre mesure) » (souligné par les auteurs, *idem*).

Face à ces constats, nous jugeons donc nécessaire d'examiner davantage le contenu du *Journal de Montréal*. Cinquièmement, nous n'avons analysé que les chroniques parues sous la plume de Richard Martineau, l'auteur publiant abondamment sur les questions liées à l'islam ou aux musulmans dans *Le Journal de Montréal*. En effet, lors de la constitution de notre corpus (notre recherche devait de prime abord étudier l'ensemble des chroniques du *Journal de Montréal*⁵⁷), nous nous sommes aperçue que Richard Martineau occupait une place considérable dans la mesure où pour certaines années (2008 à 2011), près de la moitié des chroniques publiées sur l'islam ou les musulmans au sein du *Journal de Montréal* ont été écrites par Richard

⁵⁶ Pour Antonius, l'*agenda setting* consiste « [...] à déterminer des grands enjeux de société [...] » (souligné par l'auteur, Antonius *et al.*, 2008, p. 20). De plus, « [...] par les sujets qu'ils couvrent, par leur interpellation de la classe politique, par leur pouvoir de répéter une information ou de la mettre en valeur à un moment précis (par exemple, les rediffusions en boucle de certains événements), par le fait que certains événements sont discutés et mis en exergue alors que d'autres ne le sont pas, les médias contribuent dans une large part à déterminer ce qui est – ou n'est pas – à l'ordre du jour » (*idem*).

⁵⁷ Voir section 3.2 pour davantage de détail sur la constitution de notre corpus.

Martineau. Le tableau 3.1 illustre ainsi la proportion occupée par cet auteur pour chacune des années étudiées⁵⁸.

Tableau 3.1 Pourcentage des chroniques publiées par Richard Martineau mentionnant ou traitant de l'islam ou les musulmans au sein du *Journal de Montréal* en fonction de l'ensemble des chroniques publiées sur ce sujet dans ce journal⁵⁹

	2008 ⁶⁰	2009	2010	2011	2012	2013	2014 ⁶¹	Total
Nombre de chroniques produites par Richard Martineau sur l'islam ou les musulmans	30	50	78	60	28	73	17	336
Total des chroniques du <i>Journal de Montréal</i> sur l'islam ou les musulmans	62	88	140	127	137	291	99	944
Pourcentage	48,4%	56,8%	55,7%	47,2%	20,4%	25,1%	17,2%	35,6%

Nous pouvons ainsi remarquer qu'à deux reprises, Richard Martineau a publié plus de 55% des chroniques mentionnant ou traitant de l'islam ou des musulmans dans *Le Journal de Montréal* (2009 et 2010) et qu'à deux autres reprises, il a publié plus de 47% des chroniques (2008 et 2011) liées à ces thématiques. Par ailleurs, cet auteur a écrit le tiers (35,6%) des chroniques mentionnant ou traitant de l'islam ou des musulmans au sein du *Journal de Montréal*, et ce, toutes années confondues⁶². Suite à l'obtention de ces données, nous sommes forcée de constater que Richard Martineau occupe un rôle important au sein du *Journal de Montréal* en ce qui a trait à la

⁵⁸ Comme mentionné précédemment, notre étude initiale portait sur l'ensemble des chroniques du *Journal de Montréal* entre mai 2008 et avril 2014, nous n'avons donc pas recueilli les chroniques produites en 2006 et 2007.

⁵⁹ À partir de septembre 2011, nous pouvons remarquer l'introduction de nouveaux chroniqueurs qui abordent des thématiques liées à l'islam ou aux musulmans, ceci pouvant expliquer la proportion moins importante qu'occupent les chroniques de Richard Martineau.

⁶⁰ Pour 2008, seules les chroniques publiées entre mai et décembre ont été recueillies.

⁶¹ Pour 2014, nous n'avons recueilli que les chroniques publiées entre janvier et avril.

⁶² Toutefois, comme mentionné précédemment, les années 2008 et 2014 sont incomplètes.

production d'opinions sur l'islam et les musulmans. Par conséquent, ce chroniqueur peut avoir le statut d'« observatoire » (Hamel, 1997) de l'islamophobie dans ce journal, nécessitant ainsi une étude de cas à part entière. Cela permet également d'explorer l'hypothèse du rôle d'*agenda setting* du *Journal de Montréal*, telle que développée par Antonius *et al.* (2008, p. 10). Sixièmement, nous avons limité dans le temps notre matériau de recherche : les chroniques que nous analysons ont été publiées entre novembre 2006 et avril 2014. Une telle délimitation s'explique par notre volonté d'observer l'islamophobie contemporaine et notre désir d'étudier davantage le rôle joué par Richard Martineau. Ainsi, si nous désirons évaluer son rôle et la portée de ses écrits, il est important d'analyser les écrits de ce chroniqueur dès son arrivée au *Journal de Montréal*, soit en novembre 2006 (Doucet, 2006). Quant à la fin de notre période étudiée, celle-ci coïncide avec les élections provinciales québécoises (7 avril 2014) où l'élection d'un gouvernement libéral a mis un terme au projet de loi numéro 60⁶³ (Charte des valeurs), projet de loi indirectement lié à notre thème de recherche. De cette façon, notre corpus contient l'ensemble des chroniques sur l'islam ou les musulmans publiées lors de la crise liée au projet de loi numéro 60. En somme, le corpus de notre étude de cas comprend les chroniques de Richard Martineau publiées dans *Le Journal de Montréal* entre novembre 2006 et avril 2014 et qui mentionnent ou traitent de l'islam ou des musulmans. Étant une étude de cas, notons alors que nos résultats ne sont pas généralisables, hors du contexte précis susmentionné⁶⁴.

⁶³ Projet de loi intitulé *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*.

⁶⁴ Par ailleurs, les quelques mesures quantitatives employées dans nos analyses nous permettent d'obtenir que des mesures d'intensité de relations, interne à notre corpus, et non des inférences extra-corpus.

3.2 Constitution, sélection et description du corpus

Pour mener à terme notre recherche, nous avons utilisé la base de données *Eureka.cc*⁶⁵ pour extraire l'ensemble des chroniques qui correspondront à notre thématique de recherche. C'est par le biais de cette base de données que nous avons pu constituer notre corpus.

Au départ, deux critères de sélection ont été émis : le texte journalistique devait être une chronique et devait mentionner ou traiter de l'islam ou des musulmans. Ce n'est que par la suite, comme expliqué précédemment, qu'un troisième critère fut ajouté, soit que la chronique devait avoir été écrite par Richard Martineau.

Tout d'abord, notre recherche initiale ne portant pas que sur les chroniques de Richard Martineau, nous avons dû, pour récolter nos données dans *Le Journal de Montréal*, nous même définir notre conception de la chronique : *Eureka.cc* ne permet pas de distinguer les chroniques du *Journal de Montréal* des autres textes journalistiques et l'ancien site web du journal ne fournissait qu'une liste des chroniqueurs du moment (Le Journal de Montréal, s.d.). Ainsi, dans le cadre de notre mémoire, la chronique du *Journal de Montréal* consiste en un texte où l'auteur est un individu et non une agence de presse, où l'auteur publie de façon récurrente dans le journal et où l'auteur s'exprime et prend position sur une ou des thématiques sociales, culturelles, politiques ou économiques⁶⁶. Par ailleurs, les auteurs ayant un statut de blogueur ont aussi été considérés comme chroniqueur.

⁶⁵ *Eureka.cc* contient l'ensemble des textes parus au sein du *Journal de Montréal* depuis octobre 2006.

⁶⁶ À l'exception des textes écrits par des auteurs ayant un statut de chroniqueurs ou de blogueurs au *Journal de Montréal* (Aubin, Barbe, Durocher, Fournier, Proulx), nous n'avons pas inclus les types de documents suivant : les commentaires sportifs, les récits de voyage, les critiques musicales, cinématographiques, littéraires et gastronomiques.

Quant au contenu de la chronique, celui-ci devait mentionner ou traiter de l'islam ou des musulmans. Pour ce faire, une équation de recherche fut créée⁶⁷. Malgré cette équation, des opérations manuelles d'exclusions de chroniques furent nécessaires dans la mesure où certains radicaux, termes ou expressions pouvaient avoir d'autre sens qui n'implique pas forcément l'islam ou les musulmans, tels que sarrasin, prophète, terrorisme, pèlerin, etc.

Enfin, après avoir recueilli 944 chroniques, seules les chroniques ayant été écrites par Richard Martineau furent retenues⁶⁸. Par ailleurs, suite à une première lecture de notre corpus, nous nous sommes familiarisée avec le vocabulaire utilisé par Richard Martineau, nous avons alors ajouté quelques éléments à notre équation. Désormais, ce que nous désignerons par notre corpus d'étude est constitué de 438⁶⁹ chroniques réparties sur une période de près de neuf ans (novembre 2006 à avril 2014). En nous basant sur le tableau 3.2, nous pouvons constater que la moyenne de chroniques publiées par Richard Martineau mentionnant ou traitant de l'islam ou des musulmans

⁶⁷ islam* OU musul* OU désislam* OU panislam* OU réislam* OU mahom* OU batin* OU chii* OU kharidj* OU mahd* OU mutazil* OU salaf* OU sénous* OU soufi* OU sunn* OU wahhab* OU mosquée* OU muezzin* OU sarra* OU hidjab* OU niqab* OU harem* OU burqa* OU minaret* OU jihad* OU mecque* OU pèlerin* OU ramadan* OU coran* OU charia* OU halal* OU tchador* OU Allah OU Prophète* OU salat* OU hadith* OU haram* OU hégir* OU terror* OU burka* OU hijab* OU djihad*. Cette équation nous permettant d'obtenir les chroniques avec les vocables suivants : islam, islamique(s), islamiste(s), islamisme(s), islamophobie(s), islamisation(s), islamiser, islamophobe(s), islamologie(s); musulman(e)(s); désislamiser; panislamisme(s), panislamique(s), panislamiste(s); réislamisation(s); Mahomet, mahométan(e)(s), mahométisme(s); batinite(s), batinisme(s); chiite(s), chiisme(s); kharidjite(s), kharidjisme(s); mahdiste(s), mahdisme(s), mahdi(s); mutazilite(s), mutazilisme(s); salafiste(s), salafisme(s); sénousisme(s), sénousiste(s); soufi(e)(s), soufisme(s), soufite(s); sunnite(s), sunnisme(s), sunna(s); wahhabite(s), wahhabisme(s); mosquée(s); muezzin(s); sarracénique(s), sarrasin(e)(s); hidjab(s); niqab(s); harem(s); burqa(s); minaret(s); jihad(s), jihadiste(s), jihadisme(s); La Mecque; pèlerin(e)(s), pèlerinage(s), pèleriner; ramadan(s); coran(s), coranique(s), coraniser; charia; halal; tchador(s); Allah; prophète(s); salat(s); hadith(s); haram(s); hégire(s); terrorisme(s), terroriste(s); burka(s); hijab(s); djihad(s), djihadiste(s), djihadisme(s)

⁶⁸ N'ont pas été retenus les articles publiés au sein du *Journal de Montréal* où Martineau répondait à des commentaires publiés sur son blogue puisque nous jugeons qu'il s'agit d'un autre genre textuel (par exemple, l'article intitulé *Mauvaise nouvelle* (Martineau, 2008j, p. 30) ou l'article nommé *Expo 67, deuxième partie?* (Martineau, 2009f, p. 26)).

⁶⁹ Il faut noter que nous n'avons pas conservé les doublons, c'est-à-dire les articles publiés la même journée, avec le même contenu et qui apparaissent plus d'une fois dans *Eureka.cc*.

est de 58,43 par année tandis que la médiane est de 55 par année⁷⁰. De plus, lors de notre lecture de ce tableau, nous pouvons remarquer qu'à l'exception de quatre années (2007, 2008, 2009 et 2012), plus de 20% (soit un cinquième) des chroniques de Richard Martineau mentionnent ou traitent de l'islam ou des musulmans. Aussi, à deux reprises (2006 et 2010), près du tiers de ses chroniques mentionnent ou traitent de ces thématiques. Par ailleurs, l'année où Richard Martineau a publié le moins de chroniques mentionnant ou traitant de l'islam ou les musulmans est en 2012 tandis que l'année où cet auteur a publié le plus de chroniques sur ces thèmes est en 2010. Pour 2012, nous pouvons alors soumettre l'hypothèse que le faible nombre de chroniques s'explique par la crise étudiante de 2012. Quant à 2010, à l'exception de quelques événements qui ont été dans l'actualité, l'islam ou les musulmans n'ont pourtant pas occupé la place publique comme en 2013 et 2014 (pendant la crise liée à la charte des valeurs), nous pouvons donc nous questionner à savoir pourquoi Richard Martineau a-t-il écrit autant de chroniques qui traitent ou mentionnent l'islam ou les musulmans?

⁷⁰ Pour les besoins de ce calcul, nous n'avons pas inclus le nombre de chroniques produites par Richard Martineau sur l'islam ou les musulmans de l'année 2006 et de l'année 2014 dans la mesure où ces données ne tiennent pas compte de l'année entière.

Tableau 3.2 Pourcentage des chroniques publiées par Richard Martineau mentionnant ou traitant de l'islam ou les musulmans au sein du *Journal de Montréal* en fonction de l'ensemble des chroniques produites par ce même auteur selon *Eureka.cc*

	2006 ⁷¹	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014 ⁷²	Total
Nombre de chroniques produites par Richard Martineau sur l'islam ou les musulmans	7	46	46	55	93	63	28	78	22	438
Total des chroniques de Richard Martineau	24	275	288	278	313	293	300	311	102	2184
Pourcentage	29,2 %	16,7 %	16,0 %	19,8 %	29,7 %	21,5 %	9,3%	25,1 %	21,6 %	20,1 %

3.3 Approche et démarche analytiques retenues

Pour effectuer notre travail empirique, nous avons utilisé le logiciel d'analyse qualitative *QDA miner*, logiciel nous permettant d'annoter nos données, et ce, à l'aide d'une grille de codage. Cette dernière observe, dans le corpus⁷³, à la fois les procédés discursifs (logiques de l'islamophobie, argument d'autorité, etc.) et les thèmes ou contenus sémantiques⁷⁴. De plus, l'utilisation du logiciel fut jumelée à une approche analytique inspirée de l'analyse critique du discours (ACD) (popularisée sous

⁷¹ Comme évoqué précédemment, Martineau a rejoint *Le Journal de Montréal* en novembre 2006, nous avons donc recueilli que les chroniques publiées en novembre et décembre 2006.

⁷² Pour cette colonne, nous n'avons recueilli que les chroniques publiées entre janvier et avril 2014.

⁷³ Notons que seuls les segments mentionnant ou traitant de l'islam ou des musulmans furent codés.

⁷⁴ Pour analyser les thèmes et contenus sémantiques, nous avons effectué une analyse thématique (Paillé et Mucchielli, 2008).

l'intitulé *Critical Discourse Analysis*⁷⁵ (CAD)), soit l'approche sociocognitive de van Dijk.

Tout d'abord, il faut noter que l'ACD se distingue des autres méthodes d'analyse langagières par l'importance qu'occupe la dimension critique. En effet, l'ACD s'inspire de l'École de Francfort et plus précisément d'Horkheimer, celui-ci jugeant que « [...] *social theory should be oriented towards critiquing and changing society, in contrast to traditional theory oriented solely to understanding or explaining it* » (Wodak et Meyer, 2009, p. 6). Ainsi, malgré la grande diversité d'approches et de perspectives réunies au sein de l'ACD (Weiss et Wodak, 2003, p. 12; van Dijk, 2001, p. 352), l'objectif premier de ce programme de recherche ou de cette école (Wodak et Meyer, 2009, p. 5) consiste à comprendre et à cerner les enjeux de pouvoir (*ibid.*, p. 3, p. 10 et p. 32). Pour Wodak et Meyer,

[...] *CDA can be defined as being fundamentally interested in analysing opaque as well as transparent structural relationships of dominance, discrimination, power and control as manifested in language. In other words, CDA aims to investigate critically social inequality as it is expressed, constituted, legitimized, and so on, by language use (or in discourse) (ibid., p. 10)*

alors que pour Fairclough, « *CDA is a form of critical social science geared to a better understanding of the nature and sources of social wrongs, the obstacles to addressing them and possible ways of overcoming those obstacle* » (Fairclough, 2009, p. 167). De plus, pour van Dijk, les chercheurs adoptant l'ACD « [...] *are typically interested in the way discourse (re)produces social domination that is, the power abuse of one group over others, and how dominated groups may discursively resist such abuse* » (souligné par l'auteur, van Dijk, 2009, p. 63). Ces différentes citations nous démontrent donc que la compréhension des enjeux de pouvoir et de

⁷⁵ De nos jours, Teun A. van Dijk utilise plutôt l'expression *Critical discourse studies* (CDS) (Wodak et Meyer, 2009, p. 2; van Dijk, 2009).

domination ainsi que les inégalités sociales sont au cœur d'une démarche qui s'inscrit en lien avec l'ACD. Par ailleurs, il faut noter que l'ACD est « [...] *problem-oriented* [...] » (souligné par l'auteur, *idem*), normative et politique. L'ACD est « [...] *problem-oriented* [...] » (*idem*) puisqu'elle vise à résoudre des problèmes sociaux plutôt que de répondre à des questionnements purement théoriques ou disciplinaires (*idem*), elle est normative dans la mesure où ce sont les chercheurs qui définissent ce qui relève des inégalités sociales (van Dijk, 2001, p. 352) et enfin, elle est politique, car les chercheurs s'inscrivent dans une volonté de combattre et réduire les inégalités sociales (Fairclough, 2012, p. 9). Enfin, tel que mentionné précédemment, l'ACD est composée d'une pluralité de perspectives théoriques : l'approche sociocognitive de van Dijk, l'approche historico-discursive de Wodak et Resigl, l'approche des acteurs sociaux de van Leeuwen ainsi que l'approche dialectico-relationnelle de Fairclough (Wodak et Meyer, 2009, p. 25-27)⁷⁶.

Pour ce qui est de notre approche, l'approche sociocognitive, celle-ci est développée par van Dijk. Celui-ci s'intéresse « [...] *in the study of mental representations and the processes of language users when they produce and comprehend discourse and participate in verbal interaction, as well as in the knowledge, ideologies and other beliefs shared by social groups* » (van Dijk, 2009, p. 64). Autrement dit, l'approche sociocognitive s'intéresse aux représentations et processus langagiers créés pour produire et comprendre les discours. Pour van Dijk, ces dynamiques cognitives⁷⁷ ne sont pas individuelles, s'inscrivant en relation avec les structures sociales (*idem*). Nous pouvons donc comprendre que ces dynamiques sont partagées socialement et construites en relation avec les autres. Par conséquent, la dimension sociocognitive du discours est « *the relations between mind, discursive interaction and society* » (*ibid.*, p. 65). Pour Wodak et Meyer, cette approche s'inscrit en phase avec la théorie des représentations sociales telles que développée par Moscovici dans la mesure où

⁷⁶ Pour une énumération des travaux de l'ACD, voir Blommaert (2005, p. 26-27).

⁷⁷ van Dijk définit la cognition comme étant « [...] *the set of functions of the mind, such as thought, perception and representation* » (van Dijk, 2009, p. 64).

Social actors involved in discourse do not only use their individual experiences and strategies, they rely upon collective frames of perceptions, i.e. social representations. These socially shared perceptions form the link between the social system and the individual cognitive system, and perform the translation, homogenization and coordination between external requirements and subjective experience (souligné par les auteurs, Wodak et Meyer, 2009, p. 25).

Par cette citation, nous pouvons alors comprendre que les représentations sociales⁷⁸ sont les éléments permettant l'articulation du social et du cognitif. Par ailleurs, cette approche s'inscrit en lien avec une conception du contexte qui ne se limite pas aux variables sociodémographiques dites traditionnelles (van Dijk, 2009, p. 66). Pour van Dijk, le contexte « [...] *is a subjective mental representation, a dynamic online model, of the participants about the for-them-now relative properties of the communicative situation* » (*idem*). De plus, pour van Dijk « [...] *the relation between discourse and society is not direct, but needs to be mediated by so-called context models* » (*ibid.*, p. 73). Ainsi, le contexte, par sa dimension cognitive, permet d'articuler le discours et la société ensemble. Enfin, pour mener à terme une étude adoptant l'approche sociocognitive, il y a six étapes d'analyse possible, soit :

1. The analysis of semantic macrostructures : topics and macropropositions. 2. The analysis of local meanings, where the many forms of implicit or indirect meanings, such as implications, presuppositions, allusions, vagueness, omissions and polarizations, are especially interesting. 3. The analysis of 'subtle' formal structures : here, most of the linguistic markers mentioned are analysed. 4. The analysis of global and local discourse forms or formats. 5. The analysis of specific linguistic realizations, e.g. hyperbole, litotes. 6. The analysis of context (souligné par l'auteur, van Dijk, 2009, p. 29).

Aussi, pour notre analyse, nous nous appuyons sur deux ouvrages où van Dijk développe et applique son approche au racisme : *Racism and the Press* (1991) et *Elite Discourse and Racism* (1993).

⁷⁸ Inspirés des écrits de Moscovici, Wodak et Meyer définissent les représentations sociales « [...] *as a bulk of concepts, opinions, attitudes, evaluations, images and explanations which result from daily life and are sustained by communication* » (Wodak et Meyer, 2009, p. 25-26).

Pour conclure, le choix de l'ACD sociocognitive pour notre travail analytique est très pertinent. Premièrement, étant donné que l'ACD s'intéresse aux problèmes sociaux et essaie de saisir comment le discours y participe (van Dijk, 2001, p. 96; van Dijk dans Richardson, 2007, p. 1), nous pouvons comprendre qu'elle nous éclaire sur les relations de pouvoir sous-jacentes aux discours et tente de cerner les inégalités sociales créées par le discours. Par l'ACD, nous pouvons ainsi saisir comment s'articulent les discours sur l'islam ou les musulmans de la presse écrite québécoise au phénomène de l'islamophobie. Deuxièmement, l'ACD fut utilisée à diverses reprises, et ce, de manière fructueuse pour étudier des dynamiques similaires à notre problématique (Bilge, 2010; Potvin *et al.*, 2008; Richardson, 2004; van Dijk, 1991; 1993; Wodak et Resigl, 2001; Calthas-Coulthard, 2003). Troisièmement, notre approche est, elle aussi, tout indiquée pour une recherche portant sur un phénomène raciste : les travaux de van Dijk sur le racisme adoptent cette approche. En effet, van Dijk, concevant le racisme comme un phénomène social et cognitif⁷⁹ (2009, p. 65; 2002, p. 146; 2012, p. 16), a utilisé cette approche dans ses principaux travaux sur le phénomène (van Dijk, 2009, p. 65; 1991; 1993). Par ailleurs, dans notre travail, nous cherchons à comprendre le fonctionnement des discours sur l'islam ou les musulmans ainsi que les stéréotypes qu'ils véhiculent, notre approche se doit alors de mettre en lumière les représentations sociales véhiculées dans ces discours. Par conséquent, nous jugeons que l'approche sociocognitive, par sa conception de la dimension cognitive du racisme et son articulation avec la théorie des représentations sociales nous permet de répondre à nos questionnements.

⁷⁹ Pour van Dijk, « *The first, social dimension consists of the everyday social practices of discrimination against ethnically different groups, for example, through the exclusion from, or unequal distribution of social resources or human rights. The second, cognitive dimension consists of the ethnic beliefs, stereotypes, prejudices, and ideologies that function as the motivation and legitimization of such discriminatory practices* » (souligné par l'auteur, 2012, p. 16).

CHAPITRE IV

ANALYSE ET INTERPRÉTATIONS

Dans ce chapitre, nous présenterons nos divers résultats de recherche. Nous avons divisé notre analyse en deux parties. La première porte sur des interprétations locales de notre corpus alors que la seconde traite des interprétations dites globales⁸⁰.

Avant de présenter nos résultats, il nous faut traiter des principales mesures utilisées pour analyser nos résultats et appuyer nos interprétations. Par conséquent, trois mesures sont centrales dans notre analyse : la fréquence, la cooccurrence ainsi que le coefficient de Jaccard. Tout d'abord, la fréquence, celle-ci relève du nombre total d'apparitions d'un mot (Trask, 2014, p. 90) ou, le plus souvent dans notre corpus, d'un code⁸¹. Par ailleurs, dans notre recherche, l'analyse des fréquences se mesure au sein du corpus (fréquence totale) et au sein des chroniques (nombre et pourcentage des chroniques dans lesquels un terme ou un code apparaît). Une telle délimitation s'explique par le fait qu'un terme ou un code peut se présenter à plus d'une reprise dans une et même chronique. Soulignons également que l'étude du nombre et du pourcentage de chroniques permet de relativiser la distribution d'un mot ou d'un

⁸⁰ Pour Duchastel et Laberge, l'interprétation locale est « [...] l'ensemble des opérations concrètes d'attribution de sens à des objets du monde. Par exemple, dans le processus de la catégorisation, l'apposition d'une valeur à une unité implique une interprétation du sens de cette unité par rapport au système de catégories » (1999, p. 55) alors que l'interprétation globale « [...] consiste à donner sens à l'ensemble des résultats de la recherche dans un cadre problématique ou théorique donné » (*idem*). En d'autres mots, les interprétations locales, dans le cadre d'une analyse de discours, s'appliquent qu'à certaines dimensions du corpus : elles ne cherchent donc pas « [...] à donner sens [...] » (*idem*) à l'ensemble du corpus, et ce, contrairement aux interprétations globales.

⁸¹ Par code, nous entendons les éléments constituant notre grille d'analyse que nous avons appliquée à notre corpus. Par conséquent, les codes ne sont pas des unités linguistiques propres aux textes étudiés, mais plutôt une annotation enrichissant l'unité textuelle.

code. La cooccurrence, quant à elle, relève de « *The relation between two linguistic objects which are both present in the same syllable, morpheme, word, phrase or sentence* »⁸² (*ibid.*, p. 56). En ce qui a trait au coefficient de Jaccard, celui-ci mesure « [...] *the association between two words* [...] » (Ni Wattanakul *et al.*, 2013, p. 381)⁸³. Par ailleurs, ce coefficient mesure la cooccurrence et est utilisé « [...] *for comparing similarity, dissimilarity, and distance of the data set* » (*idem*). Autrement dit, le coefficient de Jaccard est une mesure d'intensité d'une relation entre deux mots ou deux codes. Notons également que plus le coefficient de Jaccard est élevé, plus il existe un caractère similaire entre les mots ou les codes étudiés⁸⁴.

4.1 Interprétations locales

Le fruit de nos observations du matériau a mené à sept pistes d'interprétations locales. Ainsi, dans cette section, nous traiterons des thèmes et termes présents dans notre corpus, de l'antiracisme, de l'opposition aux concepts de racisme et d'islamophobie, des logiques de l'islamophobie, de la connotation négative, de

⁸² Dans le cadre de notre mémoire, nous élargissons cette définition dans la mesure où nous ne nous limitons pas à l'étude des cooccurrences entre les mots. En effet, nous étudions également la cooccurrence entre les codes.

⁸³ Encore une fois, nous élargissons la définition puisque nous l'appliquons aussi à la relation entre deux codes.

⁸⁴ Le coefficient de Jaccard est une formule mathématique qui « [...] *result of division between the number of features that are common to all divided by the number of properties* [...] » (Ni Wattanakul *et al.*, 2013, p. 381). Lorsque nous étudions la cooccurrence entre les codes, le coefficient de Jaccard est l'ensemble des codes communs à l'ensemble des textes étudiés divisé par l'ensemble des codes existant dans le corpus tandis que pour la cooccurrence entre les mots, le coefficient de Jaccard est l'ensemble des mots communs à l'ensemble des textes étudiés divisé par l'ensemble des mots existant dans le corpus. Par conséquent, plus il existe de codes ou de mots, plus le coefficient de Jaccard est faible. Aux fins de notre recherche, nous avons dû déterminer un seuil de signifiante au coefficient de Jaccard. Ainsi, dans notre étude, les coefficients inférieurs à 0,115 n'ont pas été retenus dans la mesure où nous jugions qu'ils étaient trop faibles. Les coefficients supérieurs à 0,115 sont, quant à eux, jugés signifiants. Par ailleurs, pour économiser de l'espace, lorsqu'il sera question du coefficient de Jaccard, nous nous limiterons à inscrire le coefficient entre parenthèses précédé par le diminutif c.j. Par ailleurs, dans les figures présentant les cooccurrences, les coefficients de Jaccard sont également identifiés par le diminutif c.j. De plus, il faut noter qu'en général, dans notre analyse, les coefficients de Jaccard mesurent la relation entre deux codes, et ce, au sein d'un même paragraphe. Lorsque nous précisons, le coefficient de Jaccard mesure la relation entre deux codes au sein d'une même chronique.

l'attribution ainsi que de l'argument d'autorité. Pour ce faire, dans chacune des sous-sections, nous étudierons les fréquences relatives à nos interprétations locales, nous analyserons (si pertinent) la distribution dans le temps des aspects liés à nos interprétations, nous traiterons des cooccurrences et nous présenterons comment nous interprétons le tout. Par ailleurs, dans certaines sous-sections, nous aborderons les divers aspects constitutifs du procédé étudié.

4.1.1 Thèmes et terminologie⁸⁵

Avant de nous attarder à l'analyse des procédés discursifs dans notre corpus, nous jugeons pertinent de présenter les divers thèmes (relevant de notre annotation des chroniques) et termes (unités lexicales) rencontrés.

En premier lieu, diverses thématiques sont abordées au sein des chroniques étudiées. Le tableau 4.1 nous permet de remarquer que les principales préoccupations de Martineau relèvent du voile et de l'islamisme. Notons également que ces deux thématiques se démarquent des autres thématiques constitutives de notre corpus de par leurs récurrences élevées. Par ailleurs, il nous faut souligner l'importance de deux thématiques indirectement liées à l'islam et aux musulmans, soit les accommodements raisonnables ainsi que les enjeux liés à la condition des femmes, du genre et du féminisme. Par conséquent, nous pouvons comprendre, qu'au sein de notre corpus, ces deux enjeux sont fréquemment associés à l'islam et aux musulmans, et ce, même s'ils ne relèvent pas de ces sujets (contrairement au voile et à l'islamisme).

⁸⁵ Dans le cadre de cette opération, les termes ont été lemmatisés hors contexte.

Tableau 4.1 Fréquence totale des principaux thèmes

Thèmes	Fréquence totale	Nombre de chroniques dans lequel le thème apparaît	Pourcentage de chroniques dans lequel le thème apparaît
Voile	498	167	38,1%
Islamisme	474	191	43,6%
Musulmans	197	115	26,3%
Accommodements raisonnables	175	67	15,3%
Enjeux liés à la condition des femmes, du genre et du féminisme	171	76	17,4%

En second lieu, observons l'usage de divers termes (unités linguistiques) dans notre corpus. De par leurs utilisations accrues et leurs apparitions dans de nombreuses chroniques, quelques vocables ressortent du lot (tableau 4.2). Notons alors l'emploi important de certains termes, dont « femme », « homme », « Québec », « québécois » et « pays ». De plus, cette étude du vocabulaire nous démontre qu'une place considérable est accordée à la « religion » et au « religieux » ainsi qu'à la légalité (« loi »).

Tableau 4.2 Fréquence totale des principaux termes utilisés⁸⁶

Termes ⁸⁷	Fréquence totale	Nombre de chroniques dans lequel le terme apparaît	Pourcentage de chroniques dans lequel le terme apparaît
Femme	890	257	58,7%
Musulman	720	258	58,9%
Québec	455	209	47,7%
Homme	437	202	46,1%
Voile	418	143	32,6%
Religion	396	159	36,3%
Pays	358	175	40,0%
Québécois	334	173	39,5%
Religieux	315	167	38,1%
Loi	266	130	29,7%

Enfin, dans notre corpus, le terme voile est très utilisé. Cependant, ces synonymes (foulard, hidjab et hijab) ne sont pas autant employés. En effet, « hidjab », « hijab » et « foulard » sont respectivement utilisés à 21, 39 et 30 reprises. Notons également que le terme « niqab » est employé 27 fois tandis que « burqa » et « burka » apparaissent, dans notre corpus, respectivement 63 et 18 fois.

4.1.2 Antiracisme

Pour étudier l'antiracisme au sein de notre corpus, nous avons élaboré notre propre définition opérationnelle du concept dans la mesure où nous jugeons que certaines définitions de l'antiracisme sont restreignantes (par exemple, chez Labelle (2010, p.

⁸⁶ Considérant que notre corpus porte sur l'islam et sur les musulmans, il est normal que certains termes provenant de notre équation (« musulman » et « voile ») occupent une place importante.

⁸⁷ Il faut noter que cette liste n'est pas exhaustive, nous présentons ici les termes les plus fréquents en lien avec notre mémoire.

28) et Anthias et Lloyd (2002, p. 16)) et s'appliquent difficilement aux discours d'opinions médiatiques (par exemple, chez Labelle, 2010, p. 28). Par conséquent, en élaborant notre propre définition de l'antiracisme, nous pouvons inclure des pratiques discursives qui s'inscrivent, d'une certaine façon, en opposition au racisme, et ce, sans pour autant correspondre aux définitions proposées par la littérature scientifique existante. L'antiracisme (discursif) est alors *l'adoption d'un discours qui critique ou s'oppose aux logiques du racisme (notamment la généralisation, l'essentialisation, l'infériorisation et la stigmatisation) et ses manifestations (par exemple, le vandalisme de lieux de culte, la discrimination, le profilage et la violence)*. Par ailleurs, pour évaluer l'antiracisme au sein des chroniques de Richard Martineau, trois codes (provenant de notre grille d'analyse) furent créés, définis et appliqués au corpus : la nuance⁸⁸, la non-homogénéisation⁸⁹ ainsi que la condamnation des discriminations et des inégalités raciales⁹⁰. Notons que ces codes (ou aspects) de l'antiracisme sont organisés selon un axe d'engagement ou d'implication sociale contre le racisme : les deux premiers (nuance et non-homogénéisation) sont des postures discursives impliquant un faible engagement social contre le racisme tandis que le dernier (condamnation des discriminations et des inégalités raciales) nécessite un important engagement social. Autrement dit, les deux premiers s'inscrivent en lien avec l'antiracisme sans pour autant impliquer une condamnation vigoureuse du racisme ou l'adoption d'un discours radical face à ce phénomène alors que le dernier condamne vigoureusement le racisme et implique une radicalité dans le discours antiraciste.

À la lecture du tableau 4.3, nous pouvons constater la très faible présence de l'antiracisme au sein de notre corpus : les aspects constituant l'antiracisme étant très peu fréquents. La non-homogénéisation et la nuance apparaissent le plus souvent

⁸⁸ L'énonciateur nuance ou précise ses propos sur les musulmans ou l'extrémisme religieux.

⁸⁹ L'énonciateur reconnaît la pluralité qui constitue l'islam ou les musulmans.

⁹⁰ L'énonciateur condamne les situations ou les cas de discriminations/inégalités raciales dont sont victimes les musulmans.

(chacun des aspects étant rencontrés 22 fois) tandis que la condamnation des discriminations et des inégalités raciales n'apparaît que 11 fois. De plus, le nombre et le pourcentage de chroniques dans lequel les aspects de l'antiracisme se retrouvent sont également révélateurs. En effet, la non-homogénéisation est rencontrée dans 20 chroniques (4,6%), la nuance se retrouve dans 18 chroniques (4,1%) et la condamnation des discriminations et des inégalités raciales est présente dans 9 chroniques (2,1%).

Tableau 4.3 Fréquence totale des aspects de l'antiracisme

Aspects de l'antiracisme	Fréquence totale	Nombre de chroniques dans lequel l'aspect apparaît	Pourcentage de chroniques dans lequel l'aspect apparaît
Non-homogénéisation	22	20	4,6%
Nuance	22	18	4,1%
Condamnation des discriminations et des inégalités raciales	11	9	2,1%

Quant à l'étude des cooccurrences, la figure 4.1 illustre les relations entre les aspects de l'antiracisme et des thématiques ou d'autres procédés discursifs. À la lecture de cette figure, ajoutons que la relation entre la non-homogénéisation et l'extrémisme religieux⁹¹ est importante dans la mesure où cet aspect de l'antiracisme apparaît sept fois avec l'extrémisme religieux et treize fois sans celui-ci. Par ailleurs, soulignons que l'atténuation du racisme est un procédé très rare, celui-ci ayant été relevé qu'à deux reprises dans notre corpus.

⁹¹ En utilisant l'expression « extrémisme religieux », nous voulons signifier l'extrémisme religieux au sens général.

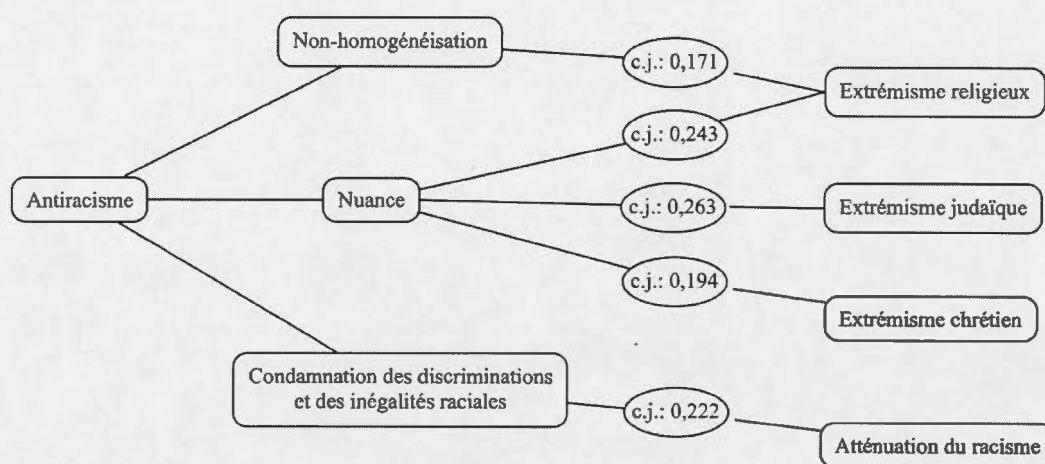


Figure 4.1 Cooccurrences des aspects de l'antiracisme

La terminologie et le contexte d'utilisation de certains termes nous permettent de mieux comprendre la place de l'antiracisme au sein des chroniques publiées par Richard Martineau. Pour ce faire, nous avons étudié la fréquence d'apparition de six termes que nous associons, nous-même, à l'antiracisme (tableau 4.4), soit « antiracisme », « antiraciste », « islamophobie », « islamophobe », « racisme » et « raciste »⁹². Tout d'abord, il faut noter que le terme « antiracisme » (mentionné à 3 reprises) et le terme « antiraciste » (utilisé 2 fois) apparaissent très rarement. Par ailleurs, à l'exception d'un passage, les deux vocables sont strictement utilisés pour critiquer les groupes antiracistes:

Les groupes féministes. Les organismes antiracistes. La p'tite go-gauche, qui grimpe dans les rideaux dès que quelqu'un ose construire un cabanon près d'un milieu humide. Les politiciens. Les musulmans modérés. Tout le monde fait un gros dodo (Martineau, 2008k, p. 6).

⁹² Nous avons associé les termes d'« islamophobie », d'« islamophobe », de « racisme » et de « raciste » à l'antiracisme puisque nous jugeons que le contexte d'apparition de ces termes nous permet de comprendre la place qu'occupe, au sein de notre corpus, l'antiracisme et les critiques des phénomènes racistes et islamophobes.

Quant aux termes « islamophobie » (mentionné 15 fois) et « islamophobe » (employé à 13 reprises), la fréquence d'apparition est peu élevée. Encore une fois, le contexte d'apparition des deux termes est généralement associé à une critique de l'usage du concept d'islamophobie en tant qu'élément de censure :

Moi, c'est la menace d'islamophobie qui me fait grimper aux rideaux. Cette insulte-là, les barbus la sortent dès que quelqu'un critique l'Islam (Martineau, 2012a, p. 6).

Syndicats, médias de gauche, mouvements étudiants, groupes de défense des minorités sexuelles, personne ne dénonce les propos dégueulasses des islamistes, de peur de passer pour islamophobe (Martineau, 2008c, p. 6).

Pour ce qui est des termes « racisme » (utilisé à 51 reprises) et « raciste » (employé 183 fois), ceux-ci sont beaucoup plus fréquents que les vocables mentionnés précédemment. La fréquence plus importante de ces deux termes implique évidemment un contexte d'apparition plus diversifié. Les deux termes sont notamment utilisés pour critiquer le racisme des groupes ethnoculturels jugés comme n'appartenant pas au groupe dominant (ou d'individus radicaux provenant de ces groupes) :

Or, lisez-vous des éditoriaux dénonçant le racisme, la xénophobie et l'intolérance des Saoudiens? (Martineau, 2009g, p. 6)

ainsi que pour critiquer le racisme comme élément de censure :

Vous vous posez des questions sur le port du voile? Vous êtes raciste! (Martineau, 2008e, p. 6)

Tableau 4.4 Fréquence totale des termes « antiracisme », « antiraciste », « islamophobie », « islamophobe », « racisme » et « raciste »

Termes	Fréquence totale	Nombre de chroniques dans lequel le terme apparaît	Pourcentage de chroniques dans lequel le terme apparaît
Antiracisme	3	2	0,5%
Antiraciste	2	2	0,5%
Islamophobie	15	13	3,0%
Islamophobe	13	12	2,7%
Racisme	51	41	9,4%
Raciste	183	97	22,2%

Suite à la présentation de nos résultats de recherche, plusieurs pistes d'interprétation peuvent être émises. Tout d'abord, la faible fréquence des aspects de l'antiracisme ainsi que des termes « antiracisme » et « antiraciste » dans notre corpus, et ce, alors que celui-ci porte sur l'islam ou les musulmans, nous mène à constater que l'antiracisme (comme posture sociale et politique) n'est pas investi par l'auteur pour traiter de l'islam ou des musulmans. Par ailleurs, la faible utilisation des termes « islamophobie », « islamophobe », « racisme » et « raciste » pour dénoncer des situations racistes et islamophobes corroborent ce constat. Ainsi, dans notre corpus, Martineau n'adopte pas une posture antiraciste et aborde peu les discriminations dont sont victimes l'islam et les musulmans. Notons également les faibles cooccurrences entre nos aspects de l'antiracisme et les thématiques du racisme et de l'islamophobie (c.j. : 0,083 pour la non-homogénéisation, c.j. : 0,041 pour la nuance et c.j. : 0,069 pour la condamnation des discriminations et des inégalités raciales)⁹³. De plus, en

⁹³ La faible utilisation des termes « islamophobie » et « islamophobe » ainsi que la faible cooccurrence de la thématique de l'islamophobie et du racisme avec les aspects de l'antiracisme (plus particulièrement celle de la condamnation des discriminations et des inégalités) nous permet de constater que les deux termes sont rarement utilisés – voire aucunement utilisés – pour décrier des situations islamophobes. Ce constat rejoint alors la thèse d'Hajjat et Mohammed sur la disqualification du terme « islamophobie » (2013, p. 18-19) (voir section 2.1.2 et section 4.2.1).

étudiant nos résultats, nous pouvons remarquer que ce sont les aspects de l'antiracisme exigeant le moins d'implications sociales qui sont les plus fréquentes. Le procédé discursif le plus radical (condamnation des discriminations et des inégalités raciales) est, quant à lui, peu fréquent. Ainsi, dans notre corpus, Martineau adopte les stratégies antiracistes nécessitant le moins d'implication : les positions dénonçant clairement l'islamophobie et le racisme étant rares. D'ailleurs, même si l'atténuation du racisme⁹⁴ est un procédé apparaissant très rarement (2 fois), sa cooccurrence avec la condamnation des discriminations et des inégalités raciales est très signifiante dans la mesure où dans chacune des chroniques où nous trouvons des passages relevant de l'atténuation du racisme, nous trouvons également des passages associés à l'aspect antiraciste. L'ordre d'apparition est, lui aussi, important. En effet, la condamnation des discriminations et des inégalités raciales précède toujours l'atténuation du racisme. Par conséquent, par l'emploi d'une posture antiraciste suivi d'une posture relevant du racisme, nous pouvons comprendre que le niveau d'engagement qu'implique la condamnation des discriminations et des inégalités raciales est contrebalancé par l'atténuation du racisme. Dans l'exemple suivant, Martineau commence sa chronique avec une condamnation vigoureuse d'un acte islamophobe pour ensuite conclure son texte avec une atténuation du racisme :

L'acte de vandalisme qui a été commis dans une mosquée de Saguenay, samedi soir (on a lancé du sang d'animal sur la façade et déposé un message haineux), est ignoble, et j'espère que les auteurs de ce crime seront arrêtés et poursuivis avec toute la puissance de la loi. [...] Certains éditorialistes vont utiliser ce fait divers pour dire que le Québec est bel et bien raciste. Or, selon Statistique Canada, 326 crimes haineux ayant pour motif la religion ont été commis au Canada en 2011. De ceux-là, 78 ont été commis au Québec, et 168 en Ontario. Quant aux crimes haineux motivés par le racisme, il y en a eu 49 au Québec, 74 en Alberta, 103 en Colombie-Britannique et 374 en Ontario. Alors, calmons-nous le pompon... (Martineau, 2013g, p. 6).

⁹⁴ Par atténuation du racisme, nous voulons signifier les passages de notre corpus qui diminuent ou relativisent l'importance du racisme. Dans le cadre de notre recherche, nous jugeons que l'atténuation du racisme est un aspect de l'opposition aux concepts de racisme et d'islamophobie, procédé discursif que nous traiterons dans la sous-section 4.1.3.

Enfin, l'observation des thèmes cooccurents avec la nuance est pertinente puisque cette dernière est en relation avec l'extrémisme juif, chrétien et plus généralement, l'extrémisme religieux. La nuance, dans notre corpus, est donc fortement utilisée pour préciser les propos sur divers extrémismes religieux à l'exception de l'extrémisme islamiste. En effet, comparativement aux autres extrémismes religieux, l'extrémisme islamiste cooccure peu avec la nuance (c.j. : 0,050⁹⁵), et ce, alors que notre corpus porte sur l'islam ou les musulmans. Ainsi, nous pouvons comprendre que l'utilisation, dans notre corpus, d'un procédé antiraciste est principalement utilisée pour préciser des positions sur les extrémismes religieux autres qu'islamistes.

4.1.3 Opposition aux concepts de racisme et d'islamophobie

Au sein de notre corpus, nous avons remarqué l'existence d'une opposition aux concepts de racisme et d'islamophobie. Pour bien saisir les manifestations de cette opposition, nous l'avons organisé en divers aspects, soit le refus du racisme⁹⁶, l'atténuation du racisme⁹⁷, la justification du racisme⁹⁸, l'appui du groupe dominé⁹⁹, l'absence de racisme¹⁰⁰, le comportement haineux d'un musulman ou d'une musulmane¹⁰¹ et la critique ou commentaire jugé raciste ou sexiste si formulé par le

⁹⁵ Même si l'extrémisme islamiste entre en relation avec la nuance à dix reprises, le faible coefficient de Jaccard obtenu résulte du fait que l'extrémisme islamiste est fréquemment rencontré sans la nuance (181 passages). Par conséquent, l'extrémisme islamiste est rarement abordé sous l'angle de la nuance, Martineau préférant adopter d'autres procédés discursifs pour traiter de cette thématique.

⁹⁶ Refuser de reconnaître que les manifestations en question relèvent du racisme.

⁹⁷ Tenir des propos qui diminuent la gravité du racisme.

⁹⁸ Légitimer des actions qui, pour l'énonciateur, ne peuvent pas être racistes. Par ailleurs, la justification du racisme et le refus du racisme sont évidemment liés. Toutefois, il faut comprendre que le premier implique une argumentation contrairement au second. De plus, le second considère que pour une situation donnée, il est impossible de concevoir du racisme.

⁹⁹ Acte ou propos non raciste puisqu'un ou des membres du groupe dominé pensent de la même façon que l'énonciateur. Par ailleurs, dans le cas de notre mémoire, le groupe dominé relève des musulmans et le groupe dominant relève des Occidentaux.

¹⁰⁰ Juger que les musulmans perçoivent du racisme alors que l'énonciateur juge qu'il n'y en a pas.

¹⁰¹ Présenter les comportements haineux proférés par des personnes pratiquant l'islam.

groupe dominant¹⁰². C'est par ces divers aspects que Martineau critique, réfute et s'oppose aux concepts de racisme et d'islamophobie.

En étudiant le tableau 4.5, nous pouvons souligner trois tendances d'utilisation de l'opposition aux concepts de racisme et d'islamophobie : certains aspects sont moyennement employés, d'autres peu employés et d'autres très peu employés. De plus, notons que l'appui du groupe dominé et le comportement haineux du musulman sont les aspects de l'opposition aux concepts de racisme et d'islamophobie les plus utilisées (respectivement 40 et 37 fois) tandis que l'absence du racisme et l'atténuation du racisme sont, quant à eux, faiblement utilisées (respectivement 5 et 2 fois).

Tableau 4.5 Fréquence totale des aspects de l'opposition aux concepts de racisme et d'islamophobie

Aspects de l'opposition aux concepts de racisme et d'islamophobie	Fréquence totale	Nombre de chroniques dans lequel l'aspect apparaît	Pourcentage de chroniques dans lequel l'aspect apparaît
Appui du groupe dominé	40	28	6,4%
Comportement haineux du musulman	37	21	4,8%
Critique ou commentaire jugé raciste ou sexiste si formulé par le groupe dominant	25	19	4,3%
Justification du racisme	17	16	3,7%
Refus du racisme	17	14	3,2%
Absence de racisme	5	5	1,1%
Atténuation du racisme	2	2	0,5%

¹⁰² Affirmation qui considère qu'un comportement, propos ou attitude donné si émis par le groupe dominant sera jugé raciste ou sexiste alors que le même comportement, propos ou attitude sera toléré si émis ou tenu par le groupe dominé.

En ce qui a trait aux cooccurrences (au sein d'une même chronique), celles-ci sont mises en lumière via la figure 4.2. Nous pouvons alors comprendre que certains aspects de l'opposition aux concepts de racisme et d'islamophobie entrent en relation entre eux (tel que le refus du racisme et l'absence du racisme ainsi que la justification du racisme et l'appui du groupe dominé).

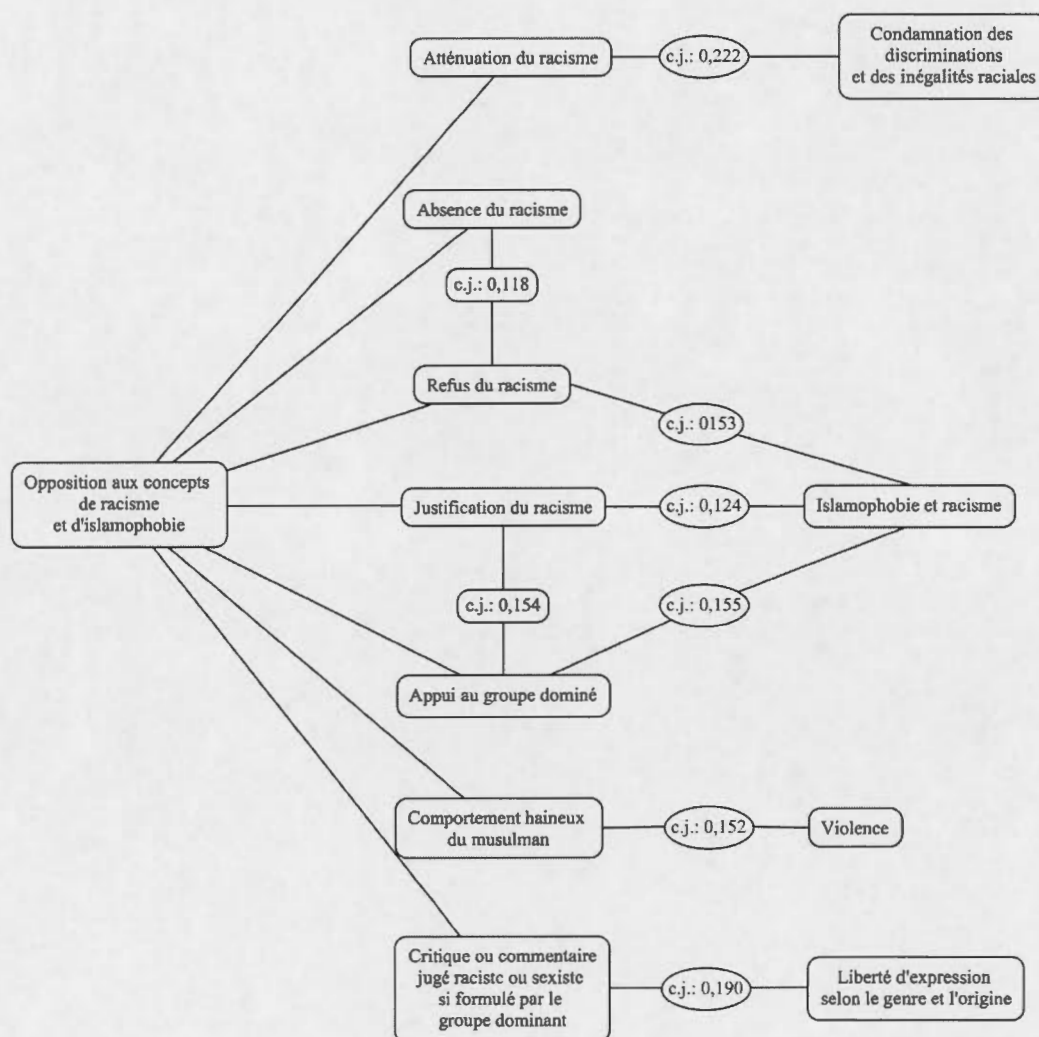


Figure 4.2 Cooccurrences des aspects de l'opposition aux concepts de racisme et d'islamophobie

Pour comprendre ces divers résultats, quelques pistes d'interprétation peuvent être présentées. Tout d'abord, l'étude des fréquences nous permet de constater que le procédé est relativement peu employé. Cela s'explique notamment par la faible utilisation du terme « islamophobie » et, dans une moindre mesure, du vocable « racisme » (section 4.1.2). Il est donc attendu que l'opposition aux concepts soit peu utilisé. Pour ce qui est des cooccurrences, nous jugeons certaines plus pertinentes que d'autres dans la mesure où celles-ci nous offrent une meilleure compréhension de notre corpus. Premièrement, quelques aspects de cette opposition cooccurrent entre eux, dont le refus du racisme et l'absence de racisme. Cette relation illustre un schème discursif dans la mesure où en critiquant le groupe dominé de percevoir du racisme où il n'y en aurait supposément pas, Martineau accorde de la crédibilité au refus du racisme. En d'autres mots, en affirmant que les membres du groupe dominé crient inutilement au racisme, Martineau renforce sa conception qu'il n'y a pas de racisme :

Et pour Oslo, ça sera les islamophobes. Vous verrez, en moins de deux, on va présenter Anders Breivik comme une pauvre victime du discours haineux des militants anti-islamistes. “Si ce n'était pas de ces méchants racistes qui polluent l'Europe de leur discours parano, cette tragédie ne serait pas arrivée...” [...] Désormais, on ne pourra plus critiquer les dérives de l'islamisme sans être mis dans le même bateau que ce psychopathe. Pour fendre l'extrémisme des fous d'Allah et les dangers du multiculturalisme (les deux lubies du fou d'Oslo) va devenir tabou (Martineau, 2011b, p. 6).

Deuxièmement, la justification du racisme entre, elle aussi, avec un autre aspect de l'opposition aux concepts de racisme et d'islamophobie, soit l'appui du groupe dominé. Notons alors que dans la plupart des textes où les deux procédés sont rencontrés, nous pouvons remarquer que l'appui du groupe dominé *précède* la justification du racisme. Un tel schème discursif a pour effet d'assurer une légitimité supplémentaire à l'argument avancé pour justifier le racisme. Autrement dit, l'appui du groupe dominé joue le rôle d'argument d'autorité assurant ainsi une crédibilité aux

propos ou pratiques (racistes) justifiées. Par conséquent, lorsqu'il y a articulation des deux aspects de cette opposition, Martineau manipule l'appui de certains membres du groupe dominé pour parvenir à des conclusions autres que celles pourquoi les propos furent émis¹⁰³ :

(Notons que dans sa lettre, Madame Bédard ne mentionnait jamais que dans ma chronique, j'écrivais que même l'Assemblée musulmane canadienne critiquait ce jugement insensé! Cet organisme serait-il islamophobe lui aussi? Faudrait-il le traîner devant la Commission des droits de la personne?) [...] En d'autres mots, nous sommes en démocratie, et en démocratie, on a pleinement le droit de critiquer les religions, merci, bonsoir » (Martineau, 2010g, p. 6).

Troisièmement, la cooccurrence entre la critique ou le commentaire jugé raciste ou sexiste si formulé par le groupe dominant et la liberté d'expression selon le genre ou l'origine symbolise un enjeu important au sein de notre corpus. En effet, dans les chroniques étudiées, Martineau considère que le groupe dominant n'a pas la même liberté d'expression que le groupe dominé. L'appartenance au groupe dominant ou au groupe dominé détermine alors si les propos préconisés seront jugés racistes ou sexistes. Comme le démontre l'exemple suivant, les membres du groupe dominé peuvent dire davantage, et ce, sans être critiqués¹⁰⁴ :

Si je vous disais que le hidjab est "un maudit torchon", je me ferais certainement traiter de raciste. Mais si c'est une Iranienne qui a déjà porté le voile pendant plusieurs années qui disait ça, réagiriez-vous différemment? La traiteriez-vous également de raciste? Probablement pas. Vous diriez qu'elle a le droit de porter ce jugement sévère, car elle critique l'Islam de l'intérieur... (Martineau, 2008a, p. 8)

¹⁰³ Nous ne soutenons pas que Martineau manipule l'ensemble des propos émis par le groupe dominé. Nous soutenons que seuls ceux émis au sein d'une chronique qui présente le schème discursif décrit le sont.

¹⁰⁴ Le questionnement s'applique également au droit de parole des hommes versus celui des femmes : « Une question, comme ça: si le citoyen de Port-Cartier avait eu le teint un peu plus bronzé, et s'il avait été une femme plutôt qu'un homme, l'aurait-on laissé parler? Je pense à Chahdortt Djavann » (Martineau, 2007b, p. 6).

4.1.4 Logiques de l'islamophobie

Dans notre analyse, l'islamophobie relève de onze logiques (ou mécanismes de fonctionnement). Comme explicité dans notre cadre théorique, ces logiques se rapportent, pour la plupart, à la littérature scientifique sur le racisme et l'islamophobie (seules la diabolisation, la hiérarchisation, la possession de l'autre et les stéréotypes ne sont pas reconnus dans la littérature comme étant des logiques de l'islamophobie). Ainsi, pour cette analyse de notre corpus, douze codes furent créés, soit :

- l'homogénéisation¹⁰⁵;
- l'essentialisation¹⁰⁶;
- le placement en situation d'altérité qui se manifeste par :
 - la mise en place du groupe *dominé* en situation d'altérité¹⁰⁷;
 - la mise en place du groupe *dominant* en situation d'altérité¹⁰⁸;
- l'infériorisation¹⁰⁹;
- la stigmatisation¹¹⁰;
- l'incompatibilité¹¹¹;
- la diabolisation¹¹²;
- les stéréotypes¹¹³;
- les insultes¹¹⁴;

¹⁰⁵ Généraliser, rendre l'ensemble des musulmans semblables.

¹⁰⁶ Attribuer une nature aux musulmans et à l'islam.

¹⁰⁷ Considérer les musulmans comme étant différents du groupe dominant.

¹⁰⁸ Considérer les membres du groupe dominant comme étant différents du groupe dominé.

¹⁰⁹ Juger inférieur ou diminuer les musulmans.

¹¹⁰ Mettre à part (marginaliser) l'islam ou les musulmans.

¹¹¹ Attribuer un caractère incompatible à l'Occident à l'islam ou aux musulmans.

¹¹² Juger diabolique l'islam ou les musulmans.

¹¹³ Clichés ou idées arrêtées sur l'islam ou les musulmans.

- la possession de l'autre¹¹⁵;
- la hiérarchisation¹¹⁶.

Par l'observation des fréquences des logiques de l'islamophobie (tableau 4.6), nous pouvons constater une utilisation très variable des diverses logiques répertoriées. Notons alors que cinq de ces mécanismes de fonctionnement islamophobes apparaissent de façon abondante dans notre corpus. Ces procédés sont l'homogénéisation, la mise en place du groupe dominé en situation d'altérité, la mise en place du groupe dominant en situation d'altérité¹¹⁷, l'insulte et l'essentialisation.

Tableau 4.6 Fréquence totale des logiques de l'islamophobie

Logiques de l'islamophobie	Fréquence totale	Nombre de chroniques dans lequel la logique apparaît	Pourcentage de chroniques dans lequel la logique apparaît
Homogénéisation	313	193	44,1%
Mise en place du groupe <i>dominé</i> en situation d'altérité	268	136	31,1%
Mise en place du groupe <i>dominant</i> en situation d'altérité	151	74	16,9%
Insulte	136	87	19,9%
Essentialisation	126	86	19,6%
Diabolisation	70	53	12,1%
Hiérarchisation	61	45	10,3%
Stéréotypes	47	39	8,9%
Incompatibilité	43	34	7,8%
Infériorisation	26	23	5,3%
Stigmatisation	17	17	3,9%
Possession de l'autre	13	12	2,7%

¹¹⁴ Propos offensants à l'égard de l'islam ou des musulmans

¹¹⁵ Définir les musulmans comme étant la possession du groupe dominant

¹¹⁶ Organiser les musulmans selon une hiérarchie.

¹¹⁷ Notons que la mise en place du groupe dominant en situation d'altérité est particulière dans la mesure où cette logique apparaît fréquemment dans notre corpus, et ce, dans un nombre relativement restreint de chroniques.

L'étude de la distribution dans le temps des logiques nous permet d'émettre quelques constats (tableau 4.7). Premièrement, seule la moitié des douze logiques étudiées se retrouve à chacune des années constitutives de notre corpus. Deuxièmement, parmi les logiques les plus utilisées, seule la mise en place du groupe dominant en situation d'altérité figure parmi les logiques qui ne sont pas présentes à chacune des années étudiées¹¹⁸. Troisièmement, pour plusieurs des procédés, notons une hausse de leurs utilisations en 2009, 2010, 2011 et 2013¹¹⁹. Soulignons également que 2011 implique, généralement, une hausse considérable de l'utilisation des procédés.

Tableau 4.7 Distribution dans le temps des logiques de l'islamophobie

Logiques de l'islamophobie	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014
Homogénéisation	1,9%	11,5%	7,0%	15,0%	16,9%	22,4%	6,7%	17,3%	1,3%
Essentialisation	1,6%	13,5%	7,1%	11,1%	17,5%	13,5%	4,0%	27,0%	4,8%
Mise en place du groupe <i>dominé</i> en situation d'altérité	1,5%	10,1%	7,5%	10,1%	24,3%	22,0%	3,4%	20,1%	1,1%
Mise en place du groupe <i>dominant</i> en situation d'altérité	0,0%	11,3%	8,6%	14,6%	20,5%	19,2%	4,6%	21,2%	0,0%
Infériorisation	0,0%	3,8%	0,0%	26,9%	15,4%	19,2%	15,4%	19,2%	0,0%
Stigmatisation	5,9%	0,0%	17,6%	0,0%	29,4%	29,4%	5,9%	11,8%	0,0%
Stéréotypes	2,1%	12,8%	4,3%	10,6%	27,7%	25,5%	4,3%	8,5%	4,3%
Possession de l'autre	15,4%	0,0%	0,0%	23,1%	15,4%	7,7%	0,0%	38,5%	0,0%
Insulte	0,7%	4,4%	6,6%	13,2%	23,5%	33,1%	7,4%	8,1%	2,9%
Incompatibilité	0,0%	9,3%	14,0%	7,0%	23,3%	16,3%	2,3%	25,6%	2,3%
Diabolisation	0,0%	12,9%	12,9%	7,1%	25,7%	21,4%	5,7%	12,9%	1,4%
Hierarchisation	3,3%	6,6%	6,6%	13,1%	19,7%	11,5%	9,8%	26,2%	3,3%

¹¹⁸ Toutefois, les années où ce procédé discursif est absent correspondent aux années 2006 et 2014, deux années où nous avons récolté peu de chroniques (la faible récolte de chroniques s'expliquant par le fait que 2006 et 2014 ne tiennent pas compte des années complètes) (voir chapitre 3).

¹¹⁹ Notons que l'augmentation des procédés peut s'expliquer par le fait que nous avons récolté davantage de chroniques en 2010 et 2013.

Au niveau des cooccurrences, les figures (4.3, 4.4, 4.5 et 4.6) illustrent les relations importantes entre les logiques de l'islamophobie et les thématiques de notre corpus. À l'exception de l'essentialisation, nous remarquons que les quatre principales logiques de fonctionnement de l'islamophobie (homogénéisation, mise en place du groupe dominé en situation d'altérité, mise en place du groupe dominant en situation d'altérité et insulte) coexistent avec la thématique de l'islamisme.

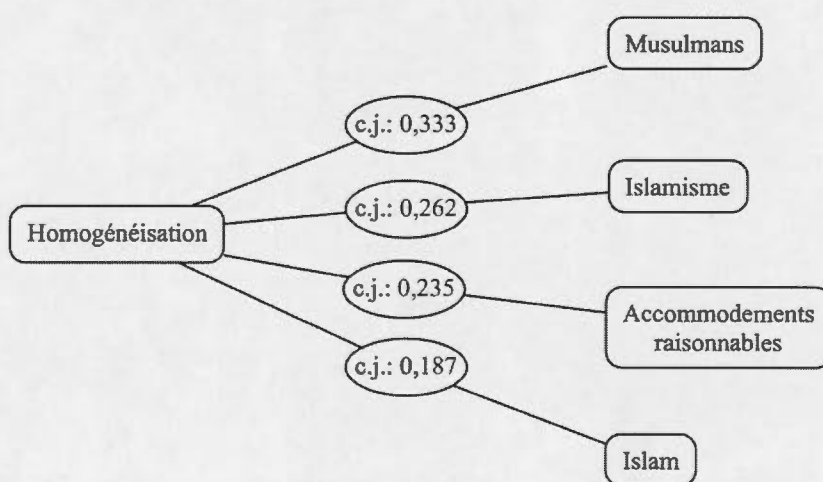
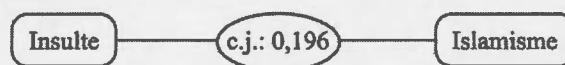
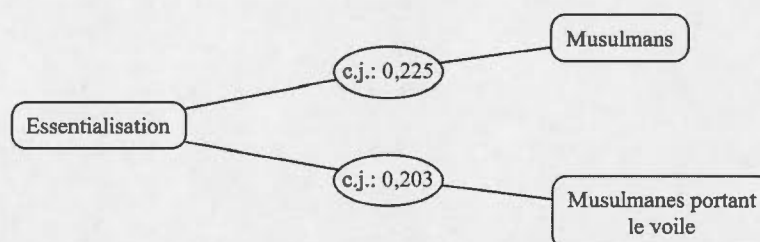


Figure 4.3 Cooccurrences de l'homogénéisation



Figure 4.4 Cooccurrences du placement en situation d'altérité**Figure 4.5** Cooccurrence de l'insulte**Figure 4.6** Cooccurrences de l'essentialisation

Enfin, quelques pistes d'interprétations peuvent être élaborées. Premièrement, l'étude des fréquences nous permet de constater que certaines des logiques observées sont davantage utilisées. De plus, l'analyse des implications discursives de chacune des logiques nous permet de remarquer que, pour certaines logiques, le racisme est davantage affiché. Notons alors que, dans notre corpus, les logiques islamophobes priorisées (davantage employées) sont celles où le racisme est le moins évident – voire le plus subtil. Deuxièmement, en analysant la distribution dans le temps des logiques, nous pouvons constater que pour plusieurs procédés, 2011 est synonyme de l'accentuation de leurs utilisations. Pourtant, à l'exception du printemps arabe, 2011¹²⁰ est très peu lié à des événements sociopolitiques importants en lien avec l'islam ou les musulmans, et ce, comparativement à 2006, 2007 et 2008 (crise des

¹²⁰ Notons que le Printemps arabe n'est pas directement lié à l'islam dans la mesure où les membres des sociétés arabes ne sont pas forcément musulmans. Toutefois, l'importance des mouvances islamistes dans le Printemps arabe nous permet de l'associer à l'islam et aux musulmans.

accommodements raisonnables et Commission Bouchard-Taylor) ainsi que 2013 et 2014 (Charte des valeurs). Soulignons également que, dans notre corpus, le printemps arabe est relativement peu traité, la thématique n'apparaît que dans 5 chroniques (3 en 2011 et 2 en 2012). Par conséquent, nous pouvons nous questionner quant aux raisons expliquant une hausse considérable de leurs utilisations. Troisièmement, l'observation des cooccurrences produit divers résultats significatifs. Tout d'abord, l'homogénéisation cooccure avec les thématiques des musulmans, de l'islamisme, de l'islam et des accommodements raisonnables. Nous pouvons alors comprendre que l'homogénéisation se manifeste principalement par des pratiques discursives qui généralisent l'islam et les musulmans. En d'autres mots, au lieu de reconnaître la pluralité qui constitue l'islam, les musulmans et les islamistes, l'homogénéisation les perçoit comme un tout :

Imaginez comment la communauté musulmane réagirait si des chrétiens décidaient de démolir une mosquée! (Martineau, 2010c, p. 6)

Plus politically correct, tu obliges l'ex-ministre libéral Martin Cauchon à changer de nom de famille, sous prétexte qu'il rend les musulmans et les juifs mal à l'aise (Martineau, 2008f, p. 6)

À force de voir la laïcité républicaine reculer devant les frondes de l'Islam, [...] (Martineau, 2013a, p. 6)

On a l'impression que les islamistes ont adopté la stratégie de Reagan (Martineau, 2011d, p. 6).

Par conséquent, Martineau attribue un comportement ou une attitude adoptés par certains musulmans ou islamistes à l'ensemble des musulmans et des islamistes. Il en est de même pour l'islam qui est considéré comme une religion sans aucune diversité (sectes, branches, etc.). Par ailleurs, la cooccurrence entre l'homogénéisation et les accommodements raisonnables (figure 4.3) nous permet de constater que certaines

demandes d'accommodements demandées par une minorité d'individus pratiquant l'islam sont assimilées à l'ensemble des musulmans :

Belgique, décembre 2007 : pour ne pas heurter les musulmans, le Palais de Justice de Bruxelles décide d'enlever les décorations de Noël qui garnissaient le hall d'entrée de l'établissement (Martineau, 2011g, p. 6).

L'amalgame entre l'homogénéisation et les accommodements raisonnables assure ainsi une compréhension que tous les musulmans revendiquent des accommodements raisonnables. Pour ce qui est de la mise en place du groupe dominé en situation d'altérité ainsi que de la mise en place du groupe dominant en situation d'altérité, les deux logiques coexistent avec l'islamisme. Ainsi, nous pouvons comprendre qu'au sein de notre corpus, ce sont principalement les islamistes qui sont mis en situation d'altérité (et ce, que ce soit en jugeant les islamistes (groupe dominé) différents ou en jugeant le groupe dominant différent des islamistes) :

Ils veulent instaurer un régime islamiste partout sur la planète. Détruire notre système, nos valeurs et notre civilisation (Martineau, 2013c, p. 6).

Même si les musulmans (en général) sont eux aussi mis en situation d'altérité et ce, en tant que groupe dominé :

Mais qu'en est-il des pays musulmans? Respectent-ils la différence, eux? Sont-ils "ouverts", "tolérants"? (Martineau, 2011a, p. 6),

L'intensité des cooccurrences (figure 4.4) nous démontre que Martineau insiste davantage sur le caractère distinct des islamistes. Quant à la mise en place du groupe dominant en situation d'altérité, ce procédé entre également en relation avec la thématique des valeurs. Par conséquent, l'élément qui justifie une division entre le groupe dominé et le groupe dominant relève des valeurs :

Et pourquoi laisserait-on entrer des gens qui méprisent nos valeurs? (Martineau, 2011f, p. 6).

Martineau considère donc que le groupe dominant ne partage pas les mêmes valeurs que le groupe dominé. Cela implique que chaque groupe (dominant et dominés) possède ses propres valeurs, valeurs qui ne sont pas forcément compatibles entre elles. En ce qui a trait aux insultes, celles-ci cooccurrent majoritairement (figure 4.5) avec l'islamisme. En effet, dans notre corpus, les principales cibles des insultes émises par Martineau sont les islamistes. Il juge alors que les islamistes comme n'étant pas digne de son respect, et ce, contrairement à d'autres types de musulmans (voir section 4.2.2). Par conséquent, plutôt que d'utiliser les mots « les islamistes » pour désigner ces derniers, Martineau emploie les expressions suivantes : « [...] les fous d'Allah [...] » (Martineau, 2010a, p. 6) ou « [...] les barbus [...] » (Martineau, 2011h, p. 6). Ces insultes ne sont pas sans conséquence dans la mesure où elles ridiculisent des pratiques associées à de nombreux musulmans : croyance en Allah et port de la barbe. Même si Martineau stipule qu'il critique les islamistes (Martineau 2010f, p. 6), les insultes qu'il utilise laissent planer un doute en ce qui a trait à leur cible réelle (les islamistes ou l'ensemble des musulmans). Enfin, l'essentialisation s'associe à la thématique des musulmanes portant le voile ainsi que la thématique des musulmans. Ces cooccurrences nous démontrent que l'essentialisation s'applique principalement à ces deux groupes sociaux. D'une part, les musulmanes portant le voile ne sont définies que par le port de ce dernier. Par conséquent, l'identité de ces femmes se limite au port d'un accessoire :

Non, je vous le dis, les femmes voilées ne savent pas à quel point elles sont privilégiées (Martineau, 2009e, p. 6).

D'autre part, les personnes pratiquant l'islam ne sont définies que par leur religion, le vécu de ses personnes se restreignant à leurs origines ou appartenances religieuses :

On ne pourra plus vendre d'albums punks chez certains disquaires sous prétexte qu'ils choquent trop les clients musulmans? (Martineau, 2013l, p. 6).

4.1.5 Connotation négative

Dans notre analyse, nous avons étudié un procédé discursif particulier, soit la connotation négative. Cette dernière relève de la connotation qui est « [...] le sens produit par un mot en fonction d'un contexte particulier » (Pilote, 2007, p. 37). Par conséquent, la connotation négative est le sens produit par le mot et mène à une dévalorisation du terme qu'il accompagne.

Dans notre corpus, nous avons pu constater que la connotation négative (liée à l'islam ou les musulmans) se retrouve dans 43 chroniques (9,8% des chroniques) et est apparue à 51 reprises. Par ailleurs, notons l'absence de connotation positive (qui est le sens produit mène à une valorisation du terme qu'il accompagne) pour traiter de l'islam ou des musulmans.

L'étude des cooccurrences (figure 4.7) nous permet de comprendre que le procédé entre principalement en relation avec deux thématiques. Plus précisément, la connotation négative cooccure avec l'islamisme à 29 reprises et avec le voile à 23 reprises.

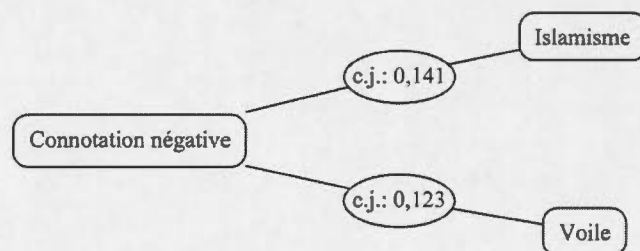


Figure 4.7 Cooccurrences de la connotation négative

Ces divers résultats nous conduisent à émettre quelques pistes de recherche. Tout d'abord, l'observation des fréquences nous permet de constater que la connotation négative n'est pas le mécanisme discursif le plus employé pour traiter de l'islam ou des musulmans. Cependant, le procédé acquiert de l'importance dans la mesure où le procédé inverse (la connotation positive) n'est aucunement utilisé pour traiter de l'islam ou des musulmans. Nous pouvons donc comprendre que Martineau a tendance à dévaloriser l'islam ou les musulmans dans 10% (9,8%) des chroniques, et ce, sans laisser d'espace à une valorisation de l'islam ou des musulmans. Quant à l'étude des cooccurrences, les résultats obtenus sont très significatifs dans la mesure où la connotation négative a principalement été observée lorsque Martineau abordait le voile et l'extrémisme islamiste. Dans le premier cas, la connotation se manifeste comme suit :

[...] foulard islamiste [...] (Martineau, 2008i, p. 6)

[...] voile islamiste [...] (Martineau, 2014, p. 6)

tandis que dans le second cas, elle se manifeste ainsi :

[...] les extrémistes musulmans [...] (Martineau, 2009a, p. 6).

Nous pouvons comprendre que par ces connotations négatives, il y a dévalorisation du voile et des musulmans. La première associant le voile musulman ou islamique au courant politique de l'islamisme (courant politique que Martineau critique) alors que la seconde amalgame l'ensemble des musulmans à l'extrémisme.

4.1.6 Attribution¹²¹

Dans notre analyse¹²², nous divisons l'attribution en deux pôles : la singularisation¹²³ et la collectivisation¹²⁴.

À la lecture du tableau 4.8, nous pouvons constater que l'attribution est un procédé discursif très peu utilisé. En effet, la singularisation apparaît 21 fois dans notre corpus tandis que la collectivisation est rencontrée à 12 reprises.

Tableau 4.8 Fréquence totale des pôles de l'attribution

Pôle de l'attribution	Fréquence totale	Nombre de chroniques dans lequel le pôle apparaît	Pourcentage de chroniques dans lequel le pôle apparaît
Singularisation	21	7	1,6%
Collectivisation	12	9	2,1%

En étudiant les cooccurrences (figure 4.8), nous pouvons observer que les deux pôles entrent en relation avec quelques thématiques. Toutefois, l'un des liens les plus intéressants relève de la cooccurrence entre les deux pôles. En effet, au sein d'une

¹²¹ Pour développer notre concept de l'attribution, nous nous inspirons notamment des réflexions de Eid sur l'explication différentialiste des comportements des membres du groupe dominant et des membres du groupe dominé (Eid, 2015, p. 27). Toutefois, nous reconnaissons que des théories similaires ont été développées en psychologie sociale.

¹²² Il faut noter que notre analyse ne porte pas sur les actes commis et le contexte social, politique et culturel sous-jacent à ces derniers : notre analyse porte plutôt sur le traitement médiatique et discursif de ces actes. En d'autres mots, nous nous intéressons aux traitements différentiels de la représentation des actions, comportements ou propos entre le groupe dominé et le groupe dominant dans les chroniques de Richard Martineau. Nous ne nous intéressons donc pas aux fondements et contextes sociaux qui permettent à ces actions, comportements ou propos de se produire.

¹²³ Attribution d'un caractère singulier à un action, comportement ou propos (par exemple, un crime lié à la folie individuelle)

¹²⁴ Attribution d'un caractère collectif à un action, comportement ou propos (par exemple, un crime lié à la culture)

même chronique, la singularisation et la collectivisation sont fréquemment utilisées ensemble.

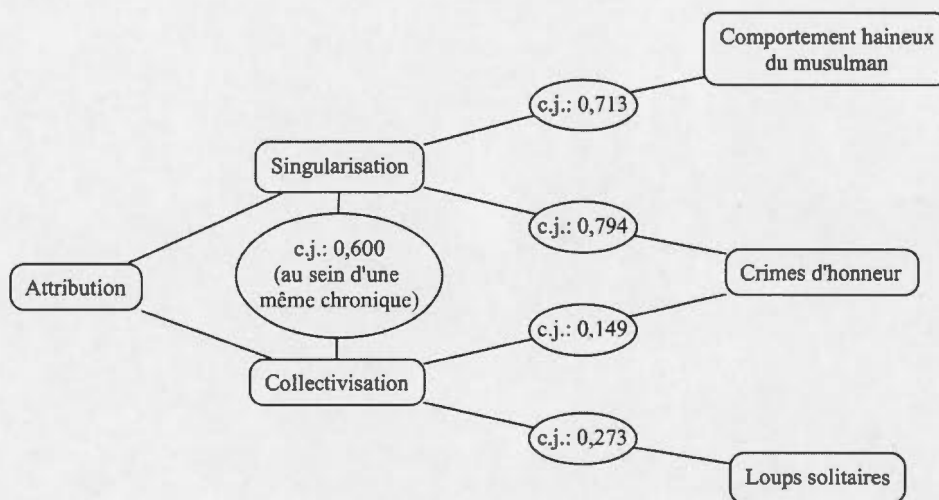


Figure 4.8 Cooccurrences des pôles de l'attribution

Pour conclure, malgré sa faible utilisation, l'attribution est un procédé important de par ses implications discursives. En effet, nous pouvons remarquer qu'au sein de notre corpus, la singularisation s'applique principalement à des comportements commis par des membres du groupe dominant tandis que la collectivisation s'applique plutôt à des comportements pratiqués par des membres du groupe dominé. L'exemple suivant démontre ainsi que les comportements des musulmans sont expliqués par la culture alors que les comportements des Occidentaux s'expliquent par la folie et par les croyances personnelles :

Quoi qu'en pensent ces lecteurs, les terroristes cathos sont des électrons libres, alors que de l'autre côté, on a affaire à une véritable sous-culture de la haine. Non seulement des pays en bonne et due forme appuient ouvertement l'islamisme, allant jusqu'à souhaiter l'islamisation de l'Occident et la destruction d'Israël (sans parler de l'extermination des homosexuels et la domination des femmes), mais plusieurs imams qui ont minaret sur rue ont ouvertement appuyé le fanatisme islamique. Contrairement à Breivik, qui a agi à titre personnel, les barbus qui se font sauter font partie d'un mouvement international qui est nourri, encouragé et parfois même FINANCÉ par des individus, des groupes et des États. (Martineau, 2011c, p. 6).

En ce qui a trait aux cooccurrences, notons, dans un premier temps, que la singularisation et la collectivisation entrent fréquemment en relation, comme le démontre l'extrait précédent. Toutefois, les deux pôles sont mis en opposition : l'un démontrant le fonctionnement du comportement du groupe dominé tandis que l'autre explique le comportement du groupe dominant. Les deux groupes sont alors perçus comme fonctionnant différemment. Dans un deuxième temps, nous pouvons constater que la cooccurrence entre la singularisation et les crimes d'honneur ainsi qu'entre la singularisation et le comportement haineux du musulman se retrouve notamment dans une chronique où la possibilité qu'un crime d'honneur soit lié à la folie est critiquée et réfutée par divers exemples de comportements haineux perpétrés par des musulmans. Ainsi, dans cette chronique, Martineau contreargumente le principe que les crimes d'honneur soient liés à l'individu en saturant le lecteur de divers exemples (procédé argumentatif d'illustration et d'énumération) de crime commis par des musulmans démontrant ainsi le caractère soi-disant culturel du crime d'honneur :

À Kingston, trois jeunes musulmanes de 19, 17 et 13 ans ont perdu la vie après avoir été poussées dans un canal par des membres de leur famille qui n'approuvaient pas leur mode de vie occidental. "C'est une exception, il ne faut pas généraliser... À Mississauga, une jeune Ontarienne originaire du Pakistan a été étranglée par son père et son frère parce qu'elle refusait de porter le hidjab. "C'est une exception, il ne faut pas généraliser..." À Buffalo, une musulmane de 37 ans qui était sur le point de divorcer a été décapitée par son mari. "C'est une exception, il ne faut pas généraliser..." (Martineau, 2010e, p. 6)

Dans un troisième temps, la collectivisation cooccure avec les crimes d'honneur : le pôle a alors pour effet de démontrer que ces crimes ont un caractère culturel (collectif) :

Voici ce que dit Amnistie internationale des crimes d'honneur : “Les crimes dits d'honneur sont une pratique ancienne consacrée par la culture et enracinée dans un code complexe, qui permet à un homme de tuer une femme de sa famille pour cause de comportement jugé immoral...” Une pratique consacrée PAR LA CULTURE. Pas un accès de folie spontané. Ou un simple fait divers qui ressemble à n'importe quel autre meurtre... (Martineau, 2009d, p. 6).

Dans l'exemple précédent, Martineau insiste sur le caractère culturel (utilisation des majuscules) du crime dit d'honneur, et ce, en refusant toute possibilité que le crime puisse appartenir à l'individu qu'il l'a commis. Enfin, la collectivisation cooccure avec la thématique des loups solitaires. Notons alors que cette cooccurrence se retrouve notamment dans une chronique où Martineau critique le concept de loups solitaires, jugeant que ces derniers s'inscrivent dans un mouvement collectif. Pour justifier sa critique, Martineau emprunte une expression à Élisabeth Lévy :

“Ça prend combien de loups solitaires pour qu'on commence à parler d'une meute?” (Lévy dans Martineau, 2013e, p. 6).

Dans cet exemple, nous pouvons comprendre que, pour Martineau, les crimes commis par des membres du groupe dominé sont forcément culturels, la simple possibilité qu'un membre du groupe dominé ait agi seul est réfutée.

4.1.7 Argument d'autorité

Dans notre corpus, l'argument d'autorité¹²⁵ se manifeste généralement sous la forme de discours direct¹²⁶ (par exemple, une citation) ou discours indirect¹²⁷ (par exemple, reformulation des propos)¹²⁸. Notons alors que pour chacune des traces du discours rapporté (procédé interdiscursif), nous avons évalué comment Martineau se positionne face aux discours qu'il rapporte, et ce, en y associant trois types de positions : adhésion de l'énonciateur à la citation ou au propos, non-adhésion de l'énonciateur à la citation ou au propos, absence de position de l'énonciateur face à la citation ou au propos.

Au niveau des fréquences, le tableau 4.10 indique l'utilisation de l'argument d'autorité et de deux types de discours rapportés (direct et indirect) tandis que le tableau 4.11 illustre les fréquences des diverses positions que Martineau adopte face aux discours rapportés et à l'argument d'autorité. À la lecture de ces tableaux, nous pouvons constater que l'argument d'autorité et le discours direct sont très utilisés, apparaissant dans près de la moitié des chroniques constitutives de notre corpus. De plus, au niveau des positions adoptées, l'adhésion de l'énonciateur à la citation ou au propos est la posture la plus fréquente, Martineau adhérant aux discours rapportés dans 33,3% des chroniques du corpus.

¹²⁵ L'argument d'autorité « [...] utilise des actes ou des jugements d'une personne ou d'un groupe de personnes comme moyen de preuve en faveur d'une thèse » (Perelman et Olbrechts-Tyteca, 2008, p. 411)

¹²⁶ « Le discours direct permet au discours d'autrui d'être rapporté directement, tel qu'il a été prononcé ou conçu, sans aucune prise en charge de l'énonciateur, les deux discours restant indépendants l'un de l'autre » (Pilote, 2007, p. 32)

¹²⁷ « Le discours indirect consiste, pour l'énonciateur, à reformuler les propos d'autrui dans ses propres mots [...] » (*ibid.*, p. 33)

¹²⁸ Notons que ces deux types de discours rapportés peuvent être utilisés sans l'argument d'autorité.

Tableau 4.9 Fréquence totale de l'argument d'autorité et des traces du discours rapporté

Argument d'autorité et traces du discours rapporté	Fréquence Totale	Nombre de chroniques dans lequel l'aspect apparaît	Pourcentage de chroniques dans lequel l'aspect apparaît
Argument basé sur l'autorité	484	213	48,6%
Discours direct	444	211	48,2%
Discours indirect	104	79	18,0%

Tableau 4.10 Fréquence totale des positions de l'énonciateur

Positions de l'énonciateur	Fréquence Totale	Nombre de chroniques dans lequel la position apparaît	Pourcentage de chroniques dans lequel la position apparaît
Adhésion de l'énonciateur à la citation ou au propos	255	146	33,3%
Non-adhésion de l'énonciateur à la citation ou au propos	202	123	28,1%
Absence de position de l'énonciateur face à la citation ou au propos	67	48	11,0%

Pour ce qui est de l'étude des cooccurrences, les figures 4.9, 4.10 et 4.11 nous indiquent avec quoi cooccurrent l'argument d'autorité, les traces du discours rapporté et les positions adoptées par Martineau. Notons, encore une fois, que la thématique de l'islamisme entre en relation avec l'argument d'autorité, le discours direct, l'adhésion et la non-adhésion de l'énonciateur à la citation ou au propos.

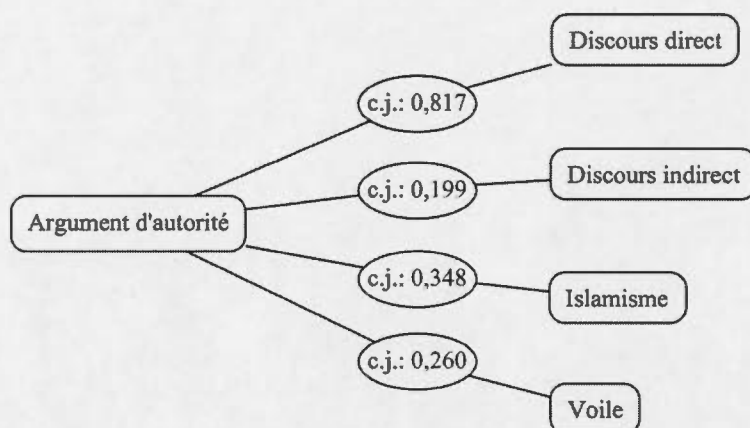


Figure 4.9 Cooccurrences de l'argument d'autorité

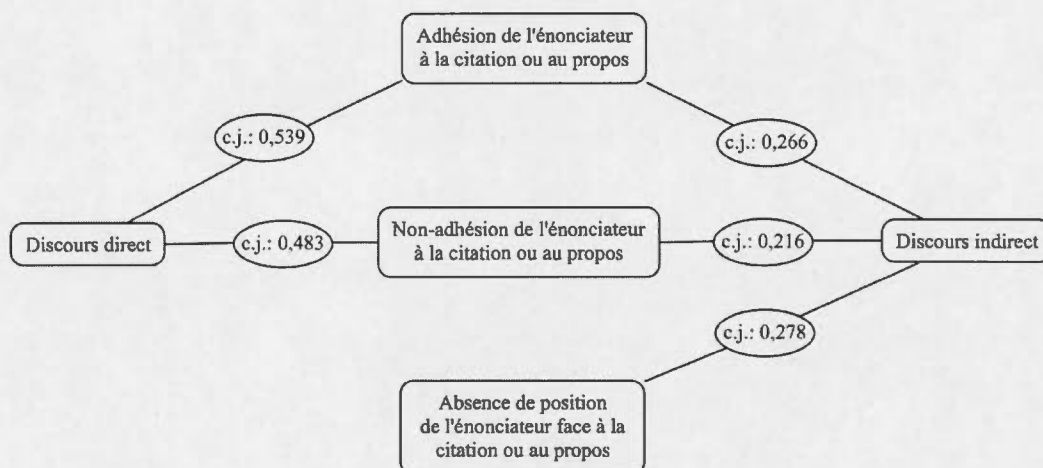


Figure 4.10 Cooccurrences du discours direct et du discours indirect

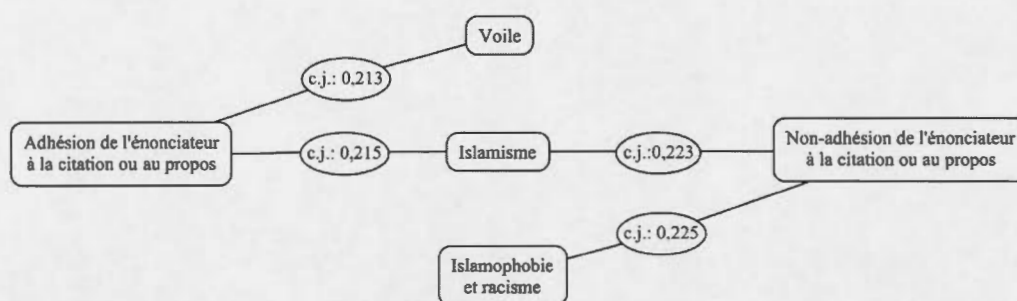


Figure 4.11 Cooccurrences de l'adhésion et de la non-adhésion de l'énonciateur à la citation ou au propos

Suite à la présentation de nos résultats de recherche, diverses pistes interprétatives peuvent être émises. Tout d'abord, nous pouvons remarquer que l'argument d'autorité et le discours direct sont des procédés rencontrés dans près de la moitié des chroniques étudiées (respectivement 48,6% et 48,2%). De plus, notons que le discours direct est beaucoup plus employé que le discours indirect. Martineau privilégie donc l'utilisation des citations. Pour ce qui est des positions de l'énonciateur face aux discours rapportés, nous pouvons constater que Martineau oscille entre l'adhésion et la non-adhésion de l'énonciateur à la citation ou au propos. Par conséquent, Martineau est favorable ou défavorable aux propos rapportés. Nous pouvons donc comprendre que l'argument d'autorité jumelé à la citation est une des stratégies importantes pour Martineau (ce résultat est d'ailleurs confirmé par l'étude des cooccurrences) : ces propos étant fréquemment appuyés par les propos de personnes ou de groupes qui ont une prépondérance dans un champ donné. En ce qui a trait aux cooccurrences, le discours direct cooccure avec l'adhésion et la non-adhésion de l'énonciateur à la citation ou au propos. Nous pouvons ainsi comprendre que Martineau prend généralement position quant aux citations qu'il propose à ses lecteurs. Soulignons que dans les cas où il adhère à la citation, celle-ci a tendance à porter sur l'islamisme ou sur le voile tandis que dans les cas où il s'oppose à la citation, celle-ci traite principalement de l'islamisme ainsi que de l'islamophobie et

du racisme. Par conséquent, l'islamisme est traité à la fois par des citations auxquels Martineau est favorable et des citations auxquels il est défavorable (Martineau emploie donc des citations de personne critique de l'islamisme et des citations prononcées par des personnes liées à l'islamisme) :

Comme l'a dit très justement Caroline Fourest (l'intellectuelle française qui prend la défense d'Hérouxville dans son dernier ouvrage, *La dernière utopie*), "Tariq Ramadan est un poseur d'idées dangereuses, un chef de guerre qui fait avancer l'intégrisme en France. Les gauchistes et les militants antiracistes lui pardonnent des propos qu'ils ne pardonneraient pas une seconde à un intégriste chrétien" (Martineau, 2009h, p. 6).

Hassan el-Banna est célèbre pour avoir déjà déclaré : "Allah est notre but. Le prophète est notre exemple. Le Coran est notre constitution. Le djihad est notre chemin. Le martyr est notre désir." Sympathique, non? (Martineau, 2013b, p. 6).

Notons également que lorsque Martineau utilise des citations portant sur le voile, celles-ci correspondent majoritairement à sa position tandis que les citations portant sur l'islamophobie et le racisme ont tendance à ne pas coïncider avec ses positions¹²⁹ :

Le problème, c'est le voile, point. Comme l'a écrit Taslima Nasreen, écrivaine bangladaise menacée de mort par une fatwa : "L'hidjab islamiste est un uniforme intégriste, comme le furent par le passé la chemise brune ou noire..." (Martineau, 2010b, p. 6)

Parlant de *La Presse*, une autre journaliste de quotidien de la rue Saint-Jacques a pondu une jolie perle, la semaine dernière : "Il est vrai qu'il y a des gens, au Québec, qui se servent du droit à l'égalité pour cacher leur intolérance. Qui se découvrent féministes soudainement quand il est question d'islam..." (Martineau, 2009c, p. 6).

¹²⁹ Comme mentionné précédemment, l'islamophobie et le racisme sont abordés sous l'angle de la critique.

4.2 Interprétations globales

Dans cette section, nous présenterons trois pistes d'interprétations globales, celles-ci articulant divers procédés discursifs entre eux. La première piste porte sur l'articulation entre l'argument d'autorité, l'antiracisme et l'opposition aux concepts de racisme et d'islamophobie tandis que la seconde traite de la hiérarchisation des musulmans au sein de notre corpus. La troisième piste, quant à elle, articule l'argument d'autorité à la hiérarchisation.

4.2.1 Argument d'autorité : stratégie antiraciste ou stratégie d'opposition aux concepts de racisme et d'islamophobie?

Dans cette partie, nous traiterons de l'argument d'autorité articulé à l'antiracisme ainsi qu'à l'opposition aux concepts de racisme et d'islamophobie. Plus précisément, nous cherchons à comprendre si les arguments d'autorité employés pour traiter de l'islamophobie et du racisme sont utilisés à des fins antiracistes ou à des fins contrediscursives.

En examinant les cooccurrences entre la thématique de l'islamophobie et du racisme ainsi que les procédés discursifs de l'argument d'autorité, du discours direct et des positions de l'énonciateur (adhésion et non-adhésion de l'énonciateur à la citation ou au propos (respectivement c.j. : 0,176 et c.j. : 0,225)), nous pouvons comprendre que, dans notre corpus, Martineau traite de l'islamophobie et du racisme par l'argument d'autorité, et ce, à l'aide de citations auxquelles il adhère et auxquelles il n'adhère pas. Toutefois, étant donné que nous avons démontré, dans la section 4.1.2, que les termes « islamophobie », « islamophobe », « racisme », « raciste » étaient peu utilisés, en plus d'être principalement employés pour critiquer le racisme et l'islamophobie, nous pouvons alors nous questionner s'il en est de même pour les

thématiques¹³⁰ de l'islamophobie et du racisme lorsqu'abordées sous les traits de l'argument d'autorité. En explorant le contexte d'énonciation dans lequel les citations sont employées, nous pouvons comprendre que la thématique est utilisée de façon similaire aux termes. En effet, tant par le biais de citations auxquelles Martineau adhère que par le biais de citations auxquelles il n'adhère pas, nous pouvons constater que l'usage des concepts d'islamophobie et du racisme sont principalement critiqués. Dans le premier cas (adhésion), Martineau emploie des citations provenant de personnalités qui jugent que l'islamophobie est censoriale ou qui jugent que le racisme n'est pas le fruit du groupe dominant :

“Les islamistes radicaux ont innové, écrit Boualem Sansal. Ils ne se contentent plus d'intimider ou de menacer : prenant exemple sur les Américains, ils recourent aux tribunaux, qu'ils saisissent à tout bout de champ, pour tout propos qui leur déplaît et qu'ils qualifient d'islamophobe, d'anti-arabe, de discriminatoire, de diffamatoire, etc.” (Martineau, 2013k, p. 6)

Récemment, un citoyen a déposé une plainte à la Commission canadienne des droits de la personne contre un imam qui tenait des propos racistes. “La liberté d'expression ne doit pas être à deux vitesses, a-t-il allégué avec raison. Les Blancs catholiques n'ont pas le droit de tenir des propos racistes? Les musulmans arabes non plus.” (Martineau, 2008d, p. 6)).

Quant au second cas (non-adhésion), Martineau présente généralement des accusations de racisme (proféré à son égard ou à l'égard d'autres personnalités) pour ensuite s'y opposer:

¹³⁰ Lors de notre analyse, nous avons associé à la thématique de l'islamophobie et du racisme les passages relevant de ces phénomènes, et ce, sans que les termes « islamophobie » et « islamophobe » soient utilisés.

Dans un éditorial publié sur le site Atlas.Mtl quelques jours après la sortie remarquée de la députée, Abdelghani Dades a répondu à Monique Richard. “La députée a tenu un discours tout ce qu’il y a de plus raciste, sans honte, sans gêne, suintant l’islamophobie la plus crasse”, a-t-il écrit. Monique Richard est raciste parce qu’elle a pourfendu les intégristes et moi je suis nazi parce que je trouve que les accommodements déraisonnables divisent les communautés culturelles plus qu’ils ne les rassemblent! Hé bien... (Martineau, 2013f, p. 6))

Par conséquent, lorsque l’argument d’autorité traite de l’islamophobie et du racisme, celui-ci est une stratégie d’opposition à ces concepts dans la mesure où il réfute et critique le racisme et l’islamophobie, en plus de contreargumenter (en affirmant que le groupe dominé produit également du racisme).

Cette instrumentalisation de l’argument d’autorité à des fins contrediscursives n’est pas sans conséquence. Tout d’abord, la contestation *systématique* des phénomènes et des concepts liés au racisme et à l’islamophobie peut être associée à une mouvance contestataire de l’antiracisme (soit l’anti-antiracisme (van Dijk, 1991, p. 190)). Cet anti-antiracisme s’oppose donc à l’opposition aux logiques du racisme et à ses manifestations (voir section 4.1.2). En toute logique, l’anti-antiracisme relève ainsi du racisme (*idem*). De plus, la présentation des comportements ou propos racistes du groupe dominé participe à un renversement du racisme, plaçant ainsi le groupe dominant en position de victime (*ibid.*, p. 191) : ce dernier est une victime des actes des membres du groupe dominé, en plus de ne pas avoir la même liberté d’expression. Notons également que cette stratégie discursive a pour effet d’atténuer le racisme du groupe dominant dans la mesure où il n’est plus le seul groupe à commettre de tels actes. Enfin, la faible utilisation – voire l’absence d’utilisation – du terme « islamophobie » pour critiquer des actes islamophobes jumelé à un emploi des propos de Caroline Fourest pour traiter de la question de l’islamophobie (et ce, sans nommer le phénomène¹³¹), nous mène à nous interroger sur ce que pense Martineau

¹³¹ La chronique *Un geste dégueulasse* (Martineau, 2013g, p. 6) illustre bien l’ambiguïté qu’occupe le concept d’islamophobie chez Martineau. En effet, la chronique traite d’un acte islamophobe sans que

du concept d'islamophobie. En effet, Caroline Fourest est, dans divers travaux scientifiques crédibles, reconnue comme ayant professé des inexactitudes sur l'origine du terme « islamophobie » (Bravo López, 2011, p. 556; Hajjat et Mohammed, 2013, p. 71) (voir section 2.1.1). Par ailleurs, Hajjat et Mohammed remarquent que Caroline Fourest et Pascal Bruckner invitent « [...] à condamner le mot “islamophobie”, prétextant qu'il s'agit d'une “invention des mollahs iraniens” visant à interdire toute critique de l'islam et à instaurer le délit de blasphème » (2013, p. 211). Nous pouvons donc comprendre que l'islamophobie ne semble pas être un enjeu important pour cette journaliste. Nous jugeons alors qu'une utilisation des propos de Caroline Fourest pour traiter d'enjeux relatifs à l'islamophobie et au racisme n'est pas un geste anodin de la part de Martineau. Enfin, notons que Martineau participe à la disqualification du terme « islamophobie » (phénomène reconnu par Hajjat et Mohammed) puisqu'il utilise très peu le terme et le présente comme étant censorial (Hajjat et Mohammed, 2013, p. 18-19).

4.2.2 Hiérarchisation des musulmans

En examinant notre corpus et en articulant divers procédés discursifs ensemble, nous pouvons remarquer qu'au sein des chroniques étudiées, il existe une hiérarchisation des musulmans : ces derniers étant organisés en quatre groupes. Dans cette sous-section, nous présenterons donc ces quatre types de musulmans. Pour ce faire, nous examinerons chacun des procédés discursifs que nous associons à cette typologie/hiérarchisation des musulmans, puis nous étudierons les conséquences d'une telle hiérarchisation.

les mots « islamophobie » et « islamophobe » soient utilisés. Notons également, au sein de cette chronique, l'utilisation des propos de Caroline Fourest pour traiter du racisme anti-arabe et du droit de critiquer les islamistes.

Au sommet de la hiérarchie figure la catégorie des femmes d'origine musulmane qui s'affichent publiquement contre le voile et l'islamisme, telles que Djemila Benhabib, Chahdortt Djavann, Ayaan Hirsi Ali, Irshad Manji et Taslima Nasreen (Martineau, 2010d, p. 6). Cette figure est au sommet de la hiérarchie dans la mesure où Martineau traite de ces femmes de façon positive, c'est-à-dire par le biais d'un lexique appréciatif¹³². D'ailleurs, ce procédé discursif cooccure avec la thématique des musulmanes (c.j. : 0,130)¹³³. Notons également que le lexique appréciatif est rencontré à 43 reprises dans notre corpus (7,8% des chroniques). Enfin, divers exemples permettent d'illustrer la relation entre ce type de musulman et le lexique appréciatif :

Les musulmanes courageuses qui ont écrit des lettres ouvertes dans les journaux et publié des bouquins pour dire qu'elles ont été forcées de porter le voile, elles ont la berlue elles aussi? (Martineau, 2008g, p. 6).

Si on dit ça à propos de Djemila, il faut être conséquent et le dire aussi à propos d'Azar Majedi, de Taslima Nasreen, d'Irshad Manji, de Chahdortt Djavann, d'Ayaan Hirsi Ali, de Samia Shariff et de toutes ces femmes courageuses qui ont osé élever la voix contre les fous d'Allah (Martineau, 2011e, p. 6).

Au lieu de saluer le courage et la détermination de ces femmes remarquables qui combattent le fondamentalisme religieux depuis des années [...] (Martineau, 2013j, p. 6).

Au-dessous de la figure précédente se situe la figure des musulmans désirant s'intégrer à la société d'accueil en respectant les valeurs de cette dernière ou les musulmans contre le voile et l'islamisme. Pour traiter de ce type de musulman,

¹³² Le lexique appréciatif « présente ce qu'il désigne d'une manière favorable, valorisante » (Pilote, 2007, p. 38). Par ailleurs, le lexique appréciatif est la signification textuelle du mot tandis que la connotation relève du sens implicite (*ibid.*, p. 37).

¹³³ Même si la thématique des musulmanes englobe une pluralité de femmes, nous pouvons remarquer que lorsque le lexique appréciatif entre en relation avec la thématique des musulmanes, ce sont les femmes d'origine musulmane qui s'affichent publiquement contre le voile et l'islamisme qui sont traitées par un lexique appréciatif.

quelques stratégies discursives sont utilisées (la représentation positive du groupe dominé¹³⁴ ainsi que l'activité du groupe dominé¹³⁵). Toutefois, l'étude des fréquences de ces stratégies nous permet de constater que cette figure apparaît peu dans notre corpus : la représentation positive du groupe dominé étant rencontrée à 5 reprises tandis que l'activité du groupe dominé apparaît 2 fois. Malgré cela, quelques exemples permettent d'illustrer cette figure :

Pour chaque musulman pur et dur, il y a des milliers d'Amine qui ne rêvent que d'une chose : mener une vie normale. Dans le respect des valeurs de la société d'accueil (Martineau, 2007a, p. 6).

Heureusement, de nombreux musulmans refusent ce discours condescendant et infantile, qui les abaisse toujours au rang de victimes. De plus en plus de voix s'élèvent dans le monde arabo-musulman pour dénoncer ces islamo-fascistes qui, depuis trop longtemps, avec la complicité d'une certaine gauche naïve et angélique, instrumentalisent l'islam pour faire avancer leur agenda sanguinaire et rétrograde (Martineau, 2013d, p. 6).

La troisième figure de la hiérarchie présente les musulmans qui ne critiquent pas, du moins publiquement, l'islamisme (musulmans dits modérés). Un procédé est d'ailleurs associé à cette figure, soit celui de l'inactivité du groupe dominé¹³⁶. En effet, même si ce procédé apparaît dans peu de chroniques (3% des chroniques étudiées), il cooccure de manière signifiante avec la thématique des musulmans modérés (c.j. : 0,339). Par conséquent, ce type de musulman est considéré comme étant inactif, tel que le démontrent les extraits suivants :

Chaque fois que je vois le monde musulman s'enflammer pour des niaiseries, je me pose toujours la question : "Mais où sont les modérés? Pourquoi ne condamnent-ils pas ces flambées de violence? Après tout, qui ne dit mot consent..." (Martineau, 2012c, p. 6).

¹³⁴ Donner une image positive du groupe dominé.

¹³⁵ Reconnaître que le groupe dominé est actif politiquement.

¹³⁶ Juger que le groupe dominé est inactif politiquement

Ce n'est pas lui qui fait couler du sang. Ce sont les musulmans extrémistes... et leurs alliés modérés qui gardent le silence et refusent de les condamner (Martineau, 2012b, p. 6).

La quatrième et dernière figure de la hiérarchie relève des islamistes. Pour traiter de cette figure, Martineau utilise principalement l'insulte (voir sous-section 4.1.4). Ce procédé est utilisé dans 19,9% des chroniques étudiées et cooccure avec la thématique de l'islamisme (c.j. : 0,196). Quelques exemples nous permettent de comprendre comment les islamistes sont traités discursivement:

Bref, si un fanatique religieux a tenté de faire sauter un avion, ce n'est pas à cause des fous d'Allah qui menacent la démocratie un peu partout sur la planète, non, c'est à cause des démocraties qui tentent tant bien que mal de contenir le péril musulman! (Martineau, 2009h, p. 6).

C'est comme ça que les gangs de rue -et les barbus - fonctionnent. Ils "achètent" le respect à coups de fusil... (Martineau, 2010a, p. 6).

Pour conclure, suite à la présentation de cette hiérarchisation, nous pouvons remarquer que les quatre types de musulmans sont organisés selon un axe bon/méchant¹³⁷. En effet, les deux premières figures sont considérées comme étant de bons musulmans tandis que les deux dernières comme des musulmans à déprécier. Pour comprendre cette hiérarchisation et ses conséquences, le concept d'islamophilie est très utile dans la mesure où il fait appel à une compréhension binaire (bon ou méchant) et stéréotypée des musulmans (Shryock, 2010, p. 9-10). Par ailleurs, l'islamophilie instaure des rapports de domination en imposant une nature et un rôle aux musulmans. De plus, de par son caractère essentialiste (Tamdgidi, 2012, p. 78), l'islamophilie participe au même phénomène impérialiste que l'islamophobie (Tamdgidi, 2012, p. 55-56 et p. 78). Notons également que cette compréhension

¹³⁷ Cette binarité provient d'un ouvrage de Mahmood Mamdani (2004) intitulé *Good Muslim, Bad Muslim. America, the Cold War, and the Roots of Terror*. Cet ouvrage a notamment inspiré la réflexion de Shryock sur l'islamophilie (2010, p. 9; 2013, p. 161).

binaire des musulmans a pour effet de responsabiliser les soi-disant bons musulmans des actes des soi-disant mauvais musulmans :

Indeed, the most crucial task assigned to the good Muslim by the larger society is to oppose bad Muslims, to reject them, expose them, denounce them, reeducate them, turn them in, and apologize for their misdeeds. Failure to carry out this mission will turn good Muslims into bad ones (Shryock, 2013, p. 161).

Ainsi, ceux qui ne respectent pas leurs responsabilités (par exemple, les musulmans qui ne condamnent pas publiquement les islamistes) deviennent de méchants musulmans. Enfin, Shyrock dénote : « [...] *the resemblance between the good Muslim and the good citizen of the liberal democratic state* [...] » (*ibid.*, p. 162). Nous pouvons alors comprendre que les soi-disant bons musulmans sont représentés comme partageant les mêmes principes et valeurs que le groupe dominant. Autrement dit, ils sont de bons musulmans de par leurs ressemblances au groupe dominant. Nous considérons alors que l'islamophilie est aussi perverse et raciste que l'islamophobie dans la mesure où pour être considéré comme étant un bon musulman, les musulmans doivent, d'une certaine façon, s'émanciper de l'islam, notamment en la critiquant et en tendant à ressembler aux membres des sociétés occidentales (groupe dominant). L'islamophilie implique donc, implicitement, une compréhension de l'islam et des musulmans (non émancipés) comme étant rétrogrades et à dominer.

4.2.3 Argument d'autorité et hiérarchisation

Ici, nous aborderons l'articulation entre l'argument d'autorité et la hiérarchisation des musulmans. Cette articulation est possible puisque deux des quatre figures constitutives de la hiérarchie présentée précédemment sont fréquemment utilisées pour appuyer l'argumentaire de Martineau. Par conséquent, nous jugeons pertinent de présenter cette articulation ainsi que ses impacts.

Comme mentionné dans la section précédente (4.1.7), Martineau utilise fréquemment l'argument d'autorité pour développer ses raisonnements. Il présente alors des citations auxquelles il adhère (sur le voile et l'islamisme) ainsi que des citations auxquels il s'oppose (islamisme et islamophobie). Par ailleurs, l'étude des cooccurrences nous a permis de constater que l'argument d'autorité entre en relation avec deux groupes sociaux, soit les islamistes¹³⁸ (c.j. :0,348) et les musulmanes (c.j. :0,183). Notons alors que ces deux groupes sociaux correspondent à deux des quatre figures présentes au sein de la hiérarchie, c'est-à-dire les femmes d'origine musulmane qui s'affichent publiquement contre le voile et l'islamisme ainsi que les islamistes. Par conséquent, nous pouvons comprendre que les propos des femmes d'origine musulmane qui s'affichent publiquement contre le voile et l'islamisme sont empruntés pour critiquer le voile et l'islamisme (propos auxquels Martineau adhère) tandis que les propos des islamistes sont utilisés pour démontrer les idées que ces derniers préconisent (propos auxquels il n'adhère pas). Dans le premier cas, Martineau critique le voile et l'islamisme par le biais des propos des femmes d'origine musulmane qui s'affichent publiquement contre le voile et l'islamisme :

Chahdortt Djavann, une écrivaine iranienne qui se bat contre le port du voile en France, écrit : "Les politiciens qui n'osent pas se prononcer en faveur d'une loi contre les signes religieux, de peur d'humilier telle ou telle partie de la population, me mettent en colère. Des dizaines d'associations de femmes d'origine maghrébine demandent qu'il y ait une loi. Elles disent : Il ne faut pas accepter le voile à l'école, sinon on ne pourra plus ne pas le porter. "Tolérer des élèves voilées ne fait qu'aggraver leur situation. Ces personnes n'ont pas pensé que le fait de tolérer des jeunes filles voilées à l'école ne ferait qu'accroître la pression sur les musulmanes..." (Martineau, 2008h, p. 6)

Il pourrait lire les écrits d'Azar Majedi, présidente pour l'Organisation pour la libération des femmes en Iran : "Je suis contre le voile, qui est l'outil et le symbole de l'oppression et de l'asservissement de la femme, dit-elle. Le voile est devenu la bannière du mouvement islamique." (Martineau, 2012d, p. 6)

¹³⁸ Nous sommes conscientes que la thématique de l'islamisme comprend à la fois les islamistes comme groupe social et l'islamisme comme enjeu politique

Au lieu d'écrire de longs manifestes contre les dangers du rouge à lèvres et du g-string, nos amies de la FFQ devraient plutôt lire *Ma vie à contre Coran*, de Djemila Benhabib. Elles tomberaient sur des passages comme celui-ci : "Le Québec n'a pas à accommoder l'islamisme. Il doit renforcer son identité plurielle et affirmer son attachement à la laïcité et aux droits des femmes..." (Martineau, 2009b, p. 6).

Par l'emploi des propos de ces femmes, Martineau accorde de la crédibilité à ses propos sur le voile et l'islamisme dans la mesure où l'appui du groupe dominé à ses propos démontre, selon lui, que ses conceptions sur le voile et l'islamisme ne sont ni racistes ni islamophobes :

Si j'écrivais ce genre de propos, je passerais pour un raciste fini. Mais Wassyla Tamzali, elle, est Algérienne. On ne peut donc lui lancer de telles attaques (Martineau, 2011a, p. 6).

Notons également que l'expérience personnelle de ces femmes ajoute de la crédibilité à ses propos dans la mesure où ces expériences exemplifient ses propos :

Personnellement, chaque fois que je parle d'intégrisme islamiste, je me fais un point d'honneur d'appuyer mes opinions sur les expériences et les témoignages de femmes qui en ont été victimes. Azar Majedi, Taslima Nasreen, Irshad Manji, Chahdortt Djavann, Ayaan Hirsi Ali, Samia Shariff, Leila Lesbet, Nawal El Saadawi, Wassyla Tamzali, etc. (Martineau, 2013j, p. 6)).

Dans le second cas, Martineau emploie les propos des islamistes pour démontrer que ce mouvement politique est néfaste pour les sociétés :

Au lendemain de sa victoire aux élections communales (qui lui a valu les félicitations officielles de l'Iran et des Frères musulmans), Redouane Ahrouch a accordé une entrevue à la RTBF, la Radio Télévision Belge Francophone. "Il faut d'abord sensibiliser les gens en douceur et leur faire comprendre l'avantage d'avoir des dirigeants et des lois islamiques, pour aboutir, pourquoi pas, tout naturellement, à un état islamique en Belgique, a-t-il dit. "Je suis pour la Charia. C'est un combat de longue haleine qui prendra des décennies voire un siècle, mais le mouvement est lancé..." (Martineau, 2013h, p. 6)

“Ceux qui veulent nier la différence entre la femme musulmane et la femme mécréante, au nom de l’humanisme, du féminisme et de l’égalité, n’ont pas compris la réalité de l’Islam. La femme musulmane est supérieure à la mécréante par sa foi et sa religion parce qu’elle a compris la Parole d’Allah...” “Regardez ce qu’on fait de la liberté d’expression en Occident. On laisse la parole au peuple bête et ignorant et on le laisse dire n’importe quoi...” “La polygamie est plus nécessaire aujourd’hui qu’elle ne l’était dans le temps du prophète. Dans tous les pays où la polygamie est interdite, la prostitution est légale, l’adultère est légal, le mariage d’un homme avec un homme et d’une femme avec une femme est légal, les familles monoparentales et la délinquance sont des choses devenues courantes...” (Martineau, 2008b, p. 15).

L’utilisation des propos des islamistes a pour effet de présenter l’islamisme comme étant un véritable danger et non pas qu’une crainte sans fondement développée par certains islamophobes. En employant les propos des islamistes, Martineau accorde donc de la véracité à son argumentaire sur ces derniers.

Pour conclure, l’emploi des propos de deux des figures de la hiérarchie pour assurer de la crédibilité aux arguments avancés n’est pas sans conséquence. Tout d’abord, notons que Martineau instrumentalise le vécu et le savoir des femmes d’origine musulmane qui s’affichent publiquement contre le voile et l’islamisme, et ce, à des fins politiques (islamophobes). En effet, le vécu et le savoir de ces femmes sont utilisés pour démontrer le caractère misogyne et violent de l’islam¹³⁹, et ce, en comparaison au caractère moderne et universel de l’Occident¹⁴⁰ (Razack, 2011, p. 104). Toutefois, le problème de la violence à l’égard des femmes n’est pas propre à l’islam, mais plutôt propre aux sociétés patriarcales (englobant autant les sociétés

¹³⁹ Comme mentionné dans la section 2.1.6, les écrits de ces femmes sont fréquemment truffés d’inexactitudes en plus de présenter des stéréotypes et des généralisations (Jelodar *et al.*, 2014, p. 215). Par ailleurs, Hammer juge qu’il n’est pas évident de déterminer si ces femmes adhèrent réellement à l’islamophobie ou si elles instrumentalisent le phénomène à des fins financières ou carriéristes (Hammer, 2013, p. 129-130).

¹⁴⁰ Pour Razack, ce caractère moderne et universel de l’Occident se manifeste à travers la figure de l’Européen civilisé (« [...] *civilized Europeans* [...] » (2011, p. 5 et p. 104), figure en opposition à celle de l’homme musulman dangereux (« [...] *dangerous Muslim man* [...] » (*ibid.*, p. 5) et à celle de la femme musulmane en détresse (« [...] *imperilled Muslim woman* [...] » (*idem*) (voir section 2.1.8).

musulmanes que non-musulmanes) (Esposito, 2011, p. 117). Il en est de même avec le problème de l'extrémisme religieux, celui-ci se retrouvant dans de multiples religions. De plus, l'instrumentalisation du vécu et du savoir des femmes a pour conséquence de les confiner à une identité, soit l'identité de la femme d'origine musulmane qui s'affiche publiquement contre le voile et l'islamisme. Ce confinement a alors pour effet de maintenir ces femmes dans la catégorie du groupe dominé, sans aucune possibilité d'émancipation, et ce, même si elles partagent les valeurs et les idées du groupe dominant. D'ailleurs, pour Jelodar *et al.*, les membres du groupe dominant qui lisent les ouvrages publiés par ces femmes recherchent l'exotisme (2014, p. 225). Ainsi, l'instrumentalisation du savoir et du vécu des femmes assurent leur domination, celles-ci étant toujours considérées comme « autre » (ou membre du groupe dominé). Aussi, Razack constate que par les récits de ces femmes, les membres du groupe dominant tendent « [...] *to imagine themselves as culturally superior as well as generous in saving the Other* » (2011, p. 121). Par conséquent, l'utilisation du discours tenu par les femmes d'origine musulmane qui s'affichent publiquement contre le voile et l'islamisme maintient le rapport de domination existant entre le groupe dominant et le groupe dominé. Enfin, en adhérant aux propos de ces femmes ainsi qu'en s'opposant aux propos des islamistes, Martineau renforce la hiérarchisation présentée précédemment. En effet, l'argument d'autorité jumelé à la hiérarchisation accentue les différences entre les deux figures dans la mesure où l'argument d'autorité est également employé pour catégoriser, selon un axe bon/méchant, ces deux figures. Ainsi l'argument d'autorité participe à catégoriser et à valoriser les personnes d'origine musulmane qui pense de la même façon que Martineau ainsi qu'à stigmatiser ceux qui ne pensent pas de la même façon.

4.2.4 Conclusion

Pour conclure ce chapitre, l'argument d'autorité est un procédé discursif fréquemment utilisé et sur lequel Martineau construit un grand nombre de ses raisonnements. Suite aux différentes réflexions émises dans ce chapitre, nous pouvons comprendre que Martineau emploie l'argument d'autorité pour légitimer ses réflexions. En d'autres mots, en démontrant qu'il n'est pas le seul à penser comme il le fait et en utilisant les propos de personnes ou de groupes ayant un certain statut (à ces yeux), Martineau juge crédible son argumentaire et rejette toute possibilité d'être accusé de racisme ou d'islamophobie (étant donné qu'il puise ses arguments dans les propos émis par des individus (principalement des femmes) d'origine musulmane). Par ailleurs, à l'exception de certaines citations sur l'islamisme (Martineau citant également les propos des islamistes), il utilise fréquemment des citations sur le voile et l'islamisme auquel il adhère. Par conséquent, Martineau accorde peu d'espace dans ses chroniques aux individus ou aux groupes qui ne pensent pas comme lui. Soulignons également qu'il se permet de discréditer certaines de ces personnes, telles que Rima Elkouri et Dalila Awada :

[...] la chroniqueuse Rima Elkouri, la chantre du multiculturalisme gnangnan [...] (Martineau, 2013d, p. 6).

Et après ça, on me dira que toutes les musulmanes se voilent par choix, comme la fille qu'on a vue à Tout le monde en parle. En passant, une question, comme ça... Si le Coran affirme que les femmes doivent toutes porter le voile pour ne pas susciter le désir des hommes -qui sont tous des pervers immondes et des violeurs en puissance, comme tout le monde le sait -, voulez-vous me dire pourquoi certaines filles voilées se maquillent comme si elles étaient des top models? Ce n'est pas un peu contradictoire? À quoi ça sert de cacher pudiquement tes cheveux, si c'est pour te maquiller comme une vamp et battre des cils comme une biche? (Martineau, 2013i, p. 6)

Ainsi, nous pouvons comprendre que l'argument d'autorité est utilisé, dans les chroniques de Martineau, non pas à des fins informatives, mais plutôt à des fins politiques.

CONCLUSION

Pour conclure, dans ce mémoire, il fut question de l'islamophobie en lien avec des manifestations discursives et médiatiques. Ainsi, dans ce travail, nous avons étudié les discours médiatiques sur l'islam ou les musulmans au sein de la presse écrite. Plus précisément, nous avons analysé 438 chroniques publiées par Richard Martineau mentionnant ou traitant de l'islam ou des musulmans au sein du *Journal de Montréal*, et ce, entre novembre 2006 et avril 2014.

L'objectif de ce mémoire était alors de comprendre comment ces discours s'articulent à l'islamophobie. Nous avons analysé les mécanismes discursifs et les thématiques véhiculées dans les discours étudiés pour ainsi percevoir s'ils relevaient de l'islamophobie. En somme, cette conclusion a pour objectif de revenir sur l'ensemble de notre mémoire : nous traiterons des limites de notre analyse, présenterons un survol de nos quatre chapitres, observerons nos questions et hypothèses de recherche à la lumière de nos résultats, nous aborderons les recherches à venir, puis nous conclurons sur les liens entre notre analyse et l'islamophobie comme projet impérialiste.

5.1 Limites de notre analyse

Dans notre mémoire, l'une des principales limites rencontrées relève de la tension entre une critique légitime (ou pertinente) de l'islam (ou de l'islamisme), la liberté d'expression et l'islamophobie. Comme l'affirment Hajjat et Mohammed :

Notre analyse critique des modalités et des effets de construction du “problème musulman” ne signifie évidemment pas que les phénomènes sociopolitiques ayant trait à l’“islam” ne doivent pas être analysés. Par exemple, la violence politique se référant à l’islam ou l’activisme de mouvements prônant une coupure radicale avec le reste de la société constituent autant de phénomènes qu’il s’agit d’étudier (2013, p. 262).

Par conséquent, il est important, en tant que chercheurs en sciences sociales, de ne pas faire fi des enjeux de pouvoirs ayant lieu au sein des sociétés musulmanes, et ce, aux dépens d’une étude de l’islamophobie. Nous pouvons alors nous questionner à savoir où se situe la frontière entre une critique (pertinente) de ces enjeux de pouvoir et une analyse islamophobe. Dans le cadre de notre mémoire, nous avons déterminé qu’une critique islamophobe est une critique empruntant les logiques que nous associons à l’islamophobie. Toutefois, nous aurions gagné à problématiser davantage cet enjeu d’autant plus que l’énonciateur de notre corpus revendique la liberté d’expression et le droit de critiquer les religions, dont l’islam. Par ailleurs, l’envergure de notre travail de recherche est limitée dans la mesure où celui-ci est une étude de cas : nos données ne peuvent donc pas être généralisées. Toutefois, ce travail permet de faire le portrait des propos d’une des figures qui, dans l’espace public, prend de façon importante la parole sur l’islam ou les musulmans.

5.2 Survol des quatre chapitres

Dans le premier chapitre, nous avons présenté notre objet de recherche, notre problématique ainsi que nos questions de recherche. Plus précisément, nous avons conceptualisé et problématisé l’islamophobie. Dans ce chapitre, nous avons notamment défini notre objet de recherche (les discours d’opinion médiatique sur l’islam et les musulmans), nous l’avons circonscrit dans le temps (novembre 2006 à avril 2014) et l’espace (grande région montréalaise). De plus, nous avons présenté sa pertinence sociale et scientifique. Par ailleurs, dans notre problématique, nous avons

explicité deux tendances qui tentent de comprendre le rôle joué par les médias dans la reproduction et la production de l'islamophobie : certains auteurs jugeant que les médias ne font que reproduire le phénomène tandis que d'autres auteurs considèrent que les médias produisent et reproduisent l'islamophobie. L'enjeu de notre problématique est alors de comprendre la relation entre les médias et l'islamophobie. Nos questions de recherche, quant à elles, relèvent de cet enjeu : nos questions tentent de saisir le fonctionnement des discours de Richard Martineau mentionnant ou traitant de l'islam ou des musulmans publiés dans *Le Journal de Montréal* entre novembre 2006 et avril 2014 ainsi que les idées qu'ils véhiculent. Par conséquent, nous cherchons à comprendre l'articulation de ces discours médiatiques à l'islamophobie.

Dans le second chapitre, nous avons examiné la littérature sur l'islamophobie, nous avons présenté notre cadre théorique et nous avons développé nos hypothèses de recherche. L'objectif de ce chapitre était alors de théoriser l'islamophobie à la lumière des recherches produites sur le sujet et de prendre position par le biais de notre cadre théorique ainsi que de nos hypothèses de recherche. Dans le cadre de notre revue de littérature, divers sujets liés à l'islamophobie furent explorés. L'islamophobie est un terme ayant apparu dans les premières décennies du 20^e siècle, et ce, même s'il suscite toujours de nombreux débats au sein de la littérature (par exemple, concept jugé trop flou ou trop restreint, relation ambiguë avec le racisme). De plus, dans la littérature scientifique, nous avons noté l'existence d'une pluralité de dimensions associées à l'islamophobie, de définitions, de logiques, de manifestations et de stéréotypes. Au niveau théorique, nous avons relevé trois principaux courants théoriques de nature critique : les théories associant l'impérialisme à l'islamophobie, les théories liées à la pensée décoloniale et enfin, les théories sur l'islamophobie genrée. Quant au niveau empirique, nous avons présenté divers travaux sur l'islamophobie médiatique, soit ceux de Geisser, Baker *et al.*, Poole, Richardson, Manning, Antonius *et al.* ainsi qu'Antonius. En ce qui a trait à notre cadre théorique,

nous avons défini l'islamophobie, justifier notre emploi du terme, en plus d'expliciter les liens entre l'islamophobie et le racisme, l'islamophobie et l'impérialisme ainsi que l'islamophobie et l'orientalisme. Enfin, nos deux hypothèses de recherche présentées tentaient de répondre à nos questions de recherche, et ce, à la lumière de nos lectures sur le phénomène de l'islamophobie¹⁴¹.

Dans le troisième chapitre, nous avons traité de notre méthodologie, et ce, en abordant notre matériau de recherche, la constitution, sélection et description de notre corpus ainsi qu'en présentant l'approche analytique empruntée, soit l'analyse critique du discours. Ainsi, dans ce chapitre, nous avons expliqué comment nous avons constitué notre corpus, notamment les raisons nous ayant conduit à faire une étude de cas portant sur les chroniques de Richard Martineau mentionnant ou traitant de l'islam ou des musulmans publiées dans *Le Journal de Montréal*, et ce, entre novembre 2006 et avril 2014. Enfin, nous avons expliqué ce qu'était l'analyse critique du discours (en général) et l'approche sociocognitive.

Enfin, dans le quatrième chapitre, nous avons présenté, analysé et interprété les divers résultats que nous avons obtenus. Dans un premier temps, nous avons traité de nos interprétations dites locales, celles-ci portant sur les thèmes et termes présents dans notre corpus, l'antiracisme, l'opposition aux concepts de racisme et d'islamophobie, les logiques de l'islamophobie, la connotation négative, l'attribution ainsi que l'argument d'autorité. Dans un second temps, nous avons abordé nos interprétations dites globales, celles-ci tentant d'articuler divers procédés entre eux. Nous abordons alors l'articulation entre l'argument d'autorité et l'opposition aux concepts, la hiérarchisation des musulmans ainsi que l'articulation entre cette hiérarchisation et l'argument d'autorité. Dans les deux cas, divers résultats furent obtenus. Ici, nous présenterons les faits saillants de notre étude :

¹⁴¹ Nos hypothèses seront détaillées dans la prochaine section (section 5.3).

- Les principales préoccupations de Richard Martineau, dans notre corpus, sont le voile et l'islamisme.
- Malgré le fait que notre corpus porte sur l'islam ou les musulmans, l'antiracisme (en tant que terme et en tant que stratégie discursive) apparaît de façon minime dans notre analyse.
- L'existence, au sein de notre corpus, d'une opposition aux concepts de racisme et d'islamophobie a pour fonction de critiquer et de réfuter les deux phénomènes.
- L'ensemble des logiques que nous associons à l'islamophobie se retrouve dans notre corpus. Toutefois, ce sont les logiques qui impliquent un racisme plus subtil qui sont davantage employées. Les logiques où le racisme est plus évident sont, quant à elles, moins utilisées.
- La connotation négative a pour effet d'amalgamer le voile à l'islamisme ainsi que d'associer l'extrémisme à l'ensemble des musulmans.
- Pour l'attribution, les comportements des membres du groupe dominé sont collectivisés, c'est-à-dire qu'ils sont jugés comme s'inscrivant dans un mouvement collectif – voire culturel. En ce qui a trait aux comportements des membres du groupe dominant, ceux-ci sont singularisés, cela signifie que le comportement d'un membre du groupe dominant est jugé comme n'appartenant qu'à lui seul et ne s'inscrit pas dans un mouvement collectif ou culturel.
- L'argument d'autorité est principalement utilisé avec des citations (discours rapportés). Généralement, lorsque Martineau adhère aux citations, celles-ci portent sur le voile et l'islamisme tandis que lorsqu'il n'adhère pas aux citations, celles-ci relèvent de l'islamisme ainsi que de l'islamophobie et du racisme.
- L'argument d'autorité n'est pas utilisé à des fins antiracistes, il est plutôt utilisé à des fins d'opposition aux concepts de racisme et d'islamophobie. En effet, nous pouvons constater que les citations utilisées (que Martineau y adhère ou non) ont pour fonction de critiquer et de contreargumenter *systématiquement* les phénomènes du racisme et de l'islamophobie.

- L'analyse a permis de noter l'existence d'une hiérarchisation des musulmans organisés en quatre catégories (selon un axe bon/méchant) : 1) les femmes d'origine musulmane qui s'affichent publiquement contre le voile et l'islamisme; 2) les musulmans désirant s'intégrer à la société d'accueil en respectant les valeurs de cette dernière ou les musulmans contre le voile et l'islamisme; 3) les musulmans qui ne critiquent pas, du moins publiquement, l'islamisme (musulmans dits modérés); 4) les islamistes. Cette hiérarchisation peut être comprise notamment par le concept d'islamophilie. Notons alors que dans le corpus étudié, il y a la présence de procédés discursifs islamophobes ainsi que de procédés discursifs islamophiles.
- L'argument d'autorité participe à maintenir la hiérarchisation explicitée précédemment dans la mesure où, dans notre corpus, Martineau utilise les propos de deux des quatre figures constitutives de la hiérarchie. Il emprunte ainsi les propos des femmes d'origine musulmane qui s'affiche publiquement contre le voile et l'islamisme pour critiquer le voile et l'islamisme en plus d'utiliser les propos des islamistes pour critiquer ces derniers. Par conséquent, ce sont les personnes d'origine musulmane qui pensent de façon similaire à Martineau qui sont considérées comme de bons musulmans tandis que les personnes qui pensent différemment de Martineau sont considérées comme de méchants musulmans.

5.3 Retour sur nos questions et hypothèses de recherche

Dans cette section, nous reviendrons sur nos questions et hypothèses de recherche.

Tout d'abord, dans le cadre de notre mémoire, nous avons formulé deux questions de recherche. Nous cherchions donc à saisir les logiques de fonctionnement des discours de Richard Martineau sur l'islam ou les musulmans dans *Le Journal de Montréal* ainsi que les idées sous-jacentes.

Pour répondre à ces questions de recherche, deux hypothèses ont été émises : ces dernières considéraient que les discours étudiés fonctionnaient à l'homogénéisation, à l'essentialisation, à l'infériorisation, à la diabolisation ainsi qu'à la stigmatisation de l'islam ou des musulmans, et ce, tout en véhiculant que l'islam est une religion

dangereuse, les hommes musulmans sont des êtres violents, patriarcaux et terroristes tandis que les femmes sont perçues comme étant soumises et voilées.

À la lumière des résultats obtenus dans le chapitre 4 ainsi que des faits saillants présentés dans la section précédente, nous pouvons comprendre que nos hypothèses ne sont pas tout à fait corroborées. Plus précisément, certaines des idées émises dans nos hypothèses sont rencontrées alors que d'autres ne sont pas présentes dans les résultats obtenus. Premièrement, dans nos deux hypothèses, nous soulignons que les discours de Richard Martineau étudiés empruntent les logiques de l'islamophobie (homogénéisation, essentialisation, infériorisation, diabolisation et stigmatisation). Les résultats obtenus confirment cette partie de nos hypothèses. En effet, nous avons pu observer ces cinq logiques dans notre corpus. Toutefois, certains de ces mécanismes de fonctionnement sont peu investis dans son discours (notamment l'infériorisation, la diabolisation et la stigmatisation). Nous pouvons alors remarquer que ce sont des logiques telles que l'homogénéisation, la mise en place du groupe dominé ou dominant en situation d'altérité, l'insulte et l'essentialisation qui sont davantage employées, soit des logiques ayant un racisme subtil et non évident. En somme, nous pouvons affirmer que les discours étudiés empruntent des logiques de l'islamophobie. Deuxièmement, nos hypothèses soulèvent que les chroniques constitutives de notre corpus présentent des stéréotypes islamophobes. Or, même si notre étude observe une utilisation de stéréotypes et une organisation hiérarchique des musulmans (quatre figures stéréotypées), ces stéréotypes ne correspondent pas à ceux de notre hypothèse. À l'exception des amalgames provenant de la connotation négative (qui implique que l'islam est une religion dangereuse en associant un de ses symboles (le voile) à l'islamisme et l'ensemble des musulmans à l'extrémisme), les hommes musulmans ne sont pas particulièrement représentés comme étant violents, patriarcaux et terroristes et les femmes musulmanes ne sont pas perçues comme étant soumises et voilées. Au contraire, l'une des figures constitutives de la hiérarchie (figure 1, voir section 4.2.2 et 5.2) présente de nombreuses musulmanes comme étant

émancipées. Certes, dans notre corpus, il y a une compréhension des musulmans de façon stéréotypique (par la hiérarchisation). Toutefois, cette compréhension ne correspond pas à celles recensées dans la littérature. Les stéréotypes utilisés relèvent donc à la fois de l'islamophilie et de l'islamophobie. Enfin, suite à l'analyse de nos résultats en fonction de nos hypothèses de recherche, nous pouvons affirmer que les discours sur l'islam ou les musulmans (ou les personnes associées à l'islam) publiés au sein des chroniques de Richard Martineau dans *Le Journal de Montréal*, et ce, entre novembre 2006 et avril 2014 participent à l'islamophobie. Cependant, la participation au phénomène de l'islamophobie diffère de ce que nous pensions préalablement (les logiques et stéréotypes utilisés sont différents) dans la mesure où le racisme dans son discours est plus subtil – voire normalisé et inconscient. Autrement dit, l'islamophobie (et l'islamophilie) présente dans les chroniques étudiées serait le fruit d'une société où le racisme et l'islamophobie y seraient structurellement ancrés (Tamdgidi, 2012, p. 61) : les pratiques sociales et discursives auraient donc un caractère pernicieux.

5.4 Recherches à venir

Dans le cadre de nos prochaines recherches, divers enjeux liés à l'islamophobie dans les discours d'opinions médiatiques seraient pertinents à traiter et à analyser.

Premièrement, en continuité directe avec le présent mémoire, il serait intéressant d'étudier comment les discours islamophobes sont reçus dans la société. Par conséquent, nous pourrions mieux comprendre le rôle des médias au sein des phénomènes racistes. En d'autres mots, participent-ils activement à l'islamophobie (production, reproduction, maintien) ou participent-ils passivement à l'islamophobie (reproduction et banalisation)?

Deuxièmement, une étude portant sur l'ensemble des chroniques du *Journal de Montréal* serait également pertinente. Celle-ci permettrait de mettre en lumière les diverses tendances islamophobes, islamophiles ou autres au sein du journal. Par ailleurs, cette étude pourrait être élargie, et ce, en incluant des textes d'un autre genre journalistique (par exemple : textes d'actualités) ou en incluant des discours d'opinions publiés au sein des autres quotidiens québécois (francophone et anglophone). Une telle étude pourrait alors comparer les tendances discursives au sein d'un même quotidien ainsi qu'entre les quotidiens.

Troisièmement, dans la présente étude, nous n'avons pas analysé l'iconographie. Toutefois, comme le démontre Antonius *et al.* (2008, p. 22), l'iconographie joue un rôle important dans *Le Journal de Montréal*. Par conséquent, une telle analyse jumelée à notre étude sur les chroniques de Richard Martineau produirait une recherche plus complète.

Enfin, compte tenu du fait que Martineau accorde une place et un pouvoir d'action importants à certains musulmans, une étude sur la représentation de l'agentivité des musulmans au sein des divers quotidiens de la presse écrite québécoise serait pertinente. Nous pourrions alors valider ou invalider certains stéréotypes recensés dans la littérature scientifique, et ce, à la lumière du cas québécois.

5.5 Impérialisme et islamophobie

Enfin, notre mémoire a établi que les chroniques de Richard Martineau mentionnant ou traitant de l'islam ou des musulmans publiées dans *Le Journal de Montréal*, s'articulent à l'islamophobie médiatique québécoise, et ce, même si elles empruntent des fonctionnements discursifs subtils, normalisés et inconscients. Toutefois, cette articulation n'est pas sans conséquence dans la mesure où nous concevons l'islamophobie comme participant à un projet impérial. Ainsi, dans notre corpus,

l'islamophobie comme projet impérialiste se manifeste discursivement, et ce, par le biais de la hiérarchisation. En effet, cette dernière détermine qui sont les musulmans devant être surveillés, instaurant et légitimant ainsi des pratiques juridiques, politiques et sociales de même que des relations de suspicion entre les membres du groupe dominant et les musulmans ainsi qu'entre musulmans.

ANNEXE A

DÉFINITION DES PROCÉDÉS DISCURSIFS

Activité du groupe dominé : Reconnaître que le groupe dominé est actif politiquement.

Antiracisme :

- Condamnation des discriminations et des inégalités raciales : Condamner les situations ou les cas de discriminations/inégalités raciales dont sont victimes les musulmans.
- Non-homogénéisation : Reconnaître la pluralité qui constitue l'islam ou les musulmans.
- Nuance : L'énonciateur nuance ses propos, c'est-à-dire qu'il précise ses propos sur les musulmans ou l'extrémisme religieux.

Argument basé sur l'autorité : L'argument d'autorité « [...] utilise des actes ou des jugements d'une personne ou d'un groupe de personnes comme moyen de preuve en faveur d'une thèse » (Perelman et Olbrechts-Tyteca, 2008, p. 411)

Attribution :

- Collectivisation : Attribution d'un caractère collectif à une action, comportement ou propos (par exemple : crime lié à la culture).
- Singularisation : Attribution d'un caractère singulier à une action, comportement ou propos (par exemple : crime lié à la folie).

Connotation négative : Sens implicite (négatif) (« sens produit par un mot en fonction d'un contexte particulier » (Pilote, 2007, p. 37) d'un mot.

Inactivité du groupe dominé : Juger que le groupe dominé est inactif politiquement.

Lexique appréciaatif : « Le vocabulaire d'un texte est appréciaatif [...] quand il présente ce qu'il désigne d'une manière favorable, valorisante » (Pilote, 2007, p. 38).

Logiques de l'islamophobie :

- Diabolisation : Juger diabolique l'islam ou les musulmans.
- Essentialisation : Attribuer une nature aux musulmans et à l'islam.
- Hiérarchisation : Organiser les musulmans selon une hiérarchie.
- Homogénéisation : Généraliser, rendre l'ensemble des musulmans semblables.
- Incompatibilité : Attribuer un caractère incompatible à l'Occident à l'islam ou aux musulmans.
- Infériorisation : Juger inférieur ou diminuer les musulmans.
- Insulte : Propos offensant à l'égard de l'islam ou des musulmans.
- Placement en situation d'altérité :
 - Mise en place du groupe dominé en situation d'altérité : Considérer les musulmans comme étant différents du groupe dominant.
 - Mise en place du groupe dominant en situation d'altérité : Considérer les membres du groupe dominant comme étant différents du groupe dominé.
- Possession de l'autre : Définir les musulmans comme étant la possession du groupe dominant.
- Stéréotypes : Clichés ou idées arrêtées sur l'islam ou les musulmans.
- Stigmatisation : Mettre à part (marginaliser) l'islam ou les musulmans.

Opposition aux concepts de racisme et à d'islamophobie :

- Absence de racisme : Juger que les musulmans perçoivent du racisme alors que l'énonciateur juge qu'il n'y en a pas.
- Appui du groupe dominé : Acte ou propos non raciste puisqu'un ou des membres du groupe dominé pense de la même façon que l'énonciateur.
- Atténuation du racisme : Tenir des propos qui diminuent la gravité du racisme.
- Comportement haineux du musulman : Présenter les comportements haineux proférés par des personnes pratiquant l'islam.
- Critique ou commentaire jugé raciste ou sexiste si formulé par le groupe dominant : Affirmation qui considère qu'un comportement, propos ou attitude donné si émis par le groupe dominant sera jugé raciste ou sexiste alors que le même comportement, propos ou attitude sera toléré si émis ou tenu par le groupe dominé.
- Justification du racisme : Légitimer les actions qui sont racistes.
- Refus du racisme : Refuser de reconnaître que les manifestations en question relèvent du racisme.

Représentation positive du groupe dominé : Donner une image positive du groupe dominé.

Traces du discours rapportés :

- Discours direct : « Le discours direct permet au discours d'autrui d'être rapporté directement, tel qu'il a été prononcé ou conçu, sans aucune prise en charge de l'énonciateur, les deux discours restant indépendants l'un de l'autre » (Pilote, 2007, p. 32)
- Discours indirect : « Le discours indirect consiste, pour l'énonciateur, à reformuler les propos d'autrui dans ses propres mots [...] » (*ibid.*, p. 33).

Position de l'énonciateur :

- Absence de position de l'énonciateur face à la citation ou au propos : La position de l'énonciateur n'est pas explicite (ou implicite) quant à la citation ou au propos.
- Adhésion de l'énonciateur à la citation ou au propos : L'énonciateur adhère à la thèse ou à l'idée sous-jacente à la citation ou au propos.
- Non-adhésion de l'énonciateur à la citation ou au propos : L'énonciateur n'adhère pas à la thèse ou à l'idée sous-jacente à la citation ou au propos.

BIBLIOGRAPHIE

- Allen, C. (2004). « Justifying Islamophobia : a post 9/11 consideration of the European Union and British Contexts », *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 21, n° 3, p. 1-25.
- Allen, C. (2010). *Islamophobia*, Farnham, Ashgate, 210p.
- Allen, C. et Nielsen, J. S. (2002). *Summary Report on Islamophobia in the EU after 11 Septembre 2011*, Vienne, European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC), 62p.
- Angenot, M. (1989). *1889 : un état du discours social*, Longueuil, Le Préambule, 1167p.
- Anthias, F. et Lloyd, C. (2002). « Introduction. Fighting racisms, defining the territory », dans F. Anthias et C. Lloyd (dir.), *Rethinking Anti-racisms. From theory to practice*, p. 1-21.
- Antonius, R. (2008). « L'islam au Québec : les complexités d'un processus de racisation », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 46, p. 11-28.
- Antonius, R. (2010). « Le *Journal de Montréal* et les frontières symboliques avec les musulmans. Quand médiatisation devient médiation », dans D. Acklin Muji et A. Gogard-Radenkovic (dir.), *Entre médias et médiations : les « mises en scène » du rapport à l'altérité*, Paris, L'Harmattan, p. 55-78.
- Antonius, R. (2013). « A Mediated Relationship : Media Representations of Muslims and Arabs as a Political Process », dans B. Momani et J. Hannerby (dir.), *Targeted Transnationals. The State, the Media, and Arab Canadians*, Vancouver, University of British Colombia Press, p. 110-128.
- Antonius, R. et al. (2008). *La représentation des arabes et des musulmans dans la grande presse écrite au Québec*, rapport de recherche présenté à Patrimoine canadien, 95p.
- Baker, P. et al. (2013). *Discourse Analysis and Media Attitudes. The Representation of Islam in the British Press*, Cambridge, Cambridge University Press, 280p.

- Balibar, E. (1988). « Y a-t-il un ‘néo-racisme’? », dans E. Balibar et I. Wallerstein (dir.), *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, p. 27-41.
- Balibar, E. (2006). « Différence, altérité, exclusion : trois catégories anthropologiques pour théoriser le racisme », dans M.-H. Parizeau et S. Kash (dir.), *Néoracisme et dérives génétiques*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 27-46.
- Barker, M. (1981). *The New Racism*, Londres, Junction, 183p.
- Bilge, S. (2010). « ‘alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi’ : la patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une ‘nation’ en quête de souveraineté », *Sociologie et sociétés*, vol. 42, n° 1, p. 197-226.
- Blanchet-Gravel, J. (2013). *Le nouveau triangle amoureux : gauche, islam et multiculturalisme*, Montréal, Les Éditions Accent Grave, 151p.
- Bleich, E. (2012). « Defining and Researching Islamophobia », *Review of Middle East Studies*, vol. 46, n° 2, p. 179-188.
- Blommaert, J. (2005). *Discourse. A Critical Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 299p.
- Bock-Côté, M. (2013). « L'islamophobie, concept frauduleux », *Le Journal de Montréal*, 17 novembre, p. 30.
- Bowen, J. R. (2012). *Blaming Islam*, Cambridge, The MIT Press, 121p.
- Bravo López, F. (2011). « Towards a Definition of Islamophobia : Approximations of the Early Twentieth Century », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 34, n° 4, p. 556-573.
- Bruckner, P. (2010). « L'invention de l'‘islamophobie’ », *Libération*, 23 novembre, p. 18.
- Calthas-Coulthard, C. R. (2003). « Cross-Cultural Representation of ‘Otherness’ in Media Discourse », dans G. Weiss et R. Wodak (dir.), *Critical Discourse Analysis. Theory and Interdisciplinarity*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, p. 272-296.
- Centre d'études sur les médias (2011). « La presse quotidienne », Centre d'études sur les médias (CEM), <www.cem.ulaval.ca/pdf/pressequotidienne.pdf>, consulté le 12 février 2014.

- Cesari, J. (2006). « Introduction », dans J. Cesari (dir.), *Securitization and Religious Divides in Europe. Muslims In Western Europe After 9/11: Why the term Islamophobia is more a predicament than an explanation*, rapport, Project Challenge, p. 5-48, <www.libertysecurity.org/IMG/pdf_Challenge_Project_report.pdf>, consulté le 2 septembre 2013.
- Cesari, J. (2011). « Islamophobia in the West : A Comparison between Europe and the United States », dans J. L. Esposito et I. Kalin (dir.), *Islamophobia. The Challenge of Pluralism in the 21st century*, New York, Oxford University Press, p. 21-43.
- Commission on British Muslims and Islamophobia, Runnymede Trust (1997). *Islamophobia: a challenge for us all: report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia*, Londres, Runnymede Trust, 70p.
- Deltombe, T. (2005). *L'islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, Paris, La Découverte, 382p.
- Doucet, D. (2006). « Richard Martineau, nouveau chroniqueur », *Canoë.ca*, <fr.canoë.ca/infos/quebeccanada/archives/2006/11/20061113-051901.html>, consulté le 4 février 2015.
- Duchastel, J. et Laberge, D. (1999). « Des interprétations locales aux interprétations globales : combler le hiatus », dans N. Romagnino et G. Houle (dir.), *Sociologie et normativité scientifique*, Toulouse, Presse Universitaire du Mirail, p. 51-72.
- Eid, P. (2015). « L'islam médiatique ou la “communauté” musulmane imaginaire », *Bulletin de l'Observatoire international sur le racisme et les discriminations*, vol. 10, n° 1, p. 25-28.
- Ernst, C. W. (2013). « Introduction. The Problem of Islamophobia », dans C. W. Ernst (dir.), *Islamophobia in America. The Anatomy of Intolerance*, New York, Palgrave Macmillan, p. 1-19.
- Esposito, J. L. (2011). « Introduction », dans J. L. Esposito et I. Kalin (dir.), *Islamophobia. The Challenge of Pluralism in the 21st century*, New York, Oxford University Press, p. xxi-xxxv.
- Esposito, J. L. (2011). *What Everyone Needs to Know About Islam*, 2^e édition, New York, Oxford University Press, 268p.
- Fairclough, N. (2009). « A Dialectical-Relational Approach to Critical Discourse Analysis in Social Research », dans R. Wodak et M. Meyer (dir.), *Methods of Critical Discourse Analysis*, 2^e édition, Londres, Sage, p. 162-186.

- Fairclough, N. (2012). « Critical Discourse Analysis », dans J.-P. Gee et M. Handford (dir.), *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*, Londres-New York, Routledge, p. 9-20.
- Fourest, C. et Venner, F. (2003). « Islamophobie? », *ProChoix*, n° 26-27, <www.prochoix.org/frameset/26/islamophobie26.html>, consulté le 10 août 2015.
- Frost, D. (2008). « Islamophobia: examining causal links between the media and “race hate” from “below” », *International Journal of Sociology and Social Policy*, vol. 28, n° 11-12, p. 564-578.
- Geisser, V. (2003). *La nouvelle islamophobie*, Paris, La Découverte, 122p.
- Giasson, T., Brin, C. et Sauvageau, M.-M. (2010). « Le Bon, la Brute et le Raciste. Analyse de la couverture médiatique de l'opinion publique pendant la “crise” des accommodements raisonnables au Québec », *Revue canadienne de science politique*, vol. 43, n° 2, p. 379-406.
- Gottschalk, P. et Greenberg, G. (2008). *Islamophobia. Making Muslims the Enemy*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 181p.
- Grosfoguel, R. (2006). « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité globale », *Multitudes*, n° 26, p. 51-74.
- Grosfoguel, R. (2012). « The Multiple Faces of Islamophobia », *Islamophobia Studies Journal*, vol. 1, n° 1, p. 9-33.
- Hajjat, A. et Mohammed, M. (2013). *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, Paris, La Découverte, 302p.
- Hamel, J. (1997). *Étude de cas et sciences sociales*, Paris, L'Harmattan, 122p.
- Hammer, J. (2013). « Center Stage. Gendered Islamophobia and Muslim Women », dans C. W. Ernst (dir.), *Islamophobia in America. The Anatomy of Intolerance*, New York, Palgrave Macmillan, p. 107-144.
- Helly, D. (2011). « Les multiples visages de l'islamophobie au Canada », *Nouveaux Cahiers du socialisme*, n° 5, p. 99-106.
- Ibish, H. (2013). « The worst Islamophobes », *Now*, <now.mmedia.me/lb/en/commentaryanalysis/the-worst-islamophobes>, consulté le 12 février 2014.

- Jelodar, E. Z. *et al.* (2014). « Muslim Women's Memoirs : Disclosing Violence or Reproducing Islamophobia? », *Asian Social Science*, vol. 10, n° 14, p. 215-223.
- Kalin, I. (2011). « Islamophobia and the Limits of Multiculturalism », dans J. L. Esposito et I. Kalin (dir.), *Islamophobia. The Challenge of Pluralism in the 21st century*, New York, Oxford University Press, p. 3-20.
- Karim, K. H. (2006). « American Media's Coverage of Muslims : the Historical Roots of Contemporary Portrayals », dans E. Poole et J. E. Richardson (dir.), *Muslims and the News Media*, Londres, I.B. Taurius, p. 116-127.
- Kumar, D. (2012). *Islamophobia and the Politics of Empire*, Chicago, Haymarket Books, 238p.
- Labelle, M. (2006). « Racisme et multiculturalisme/interculturalisme au Canada et au Québec », dans M.-H. Parizeau et S. Kash (dir.), *Néoracisme et dérives génétiques*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 85-119.
- Labelle, M. (2010). *Racisme et antiracisme au Québec. Discours et déclinaisons*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 198p.
- Lean, N. (2012). *The Islamophobia Industry. How the Right Manufactures Fear of Muslims*, Londres, Pluto Press, 222p.
- Le Journal de Montréal (s.d.). « Chroniqueurs », *Le Journal de Montréal*, <www.journaldemontreal.com/opinion/chroniqueurs>, consulté le 16 novembre 2014.
- Maira, S. (2009). *Missing. Youth, Citizenship, and Empire after 9/11*, Durham-Londres, Duke University Press, 335p.
- Maira, S. (2011). « Islamophobia and the War on Terror : Youth, Citizenship, and Dissent », dans J. L. Esposito et I. Kalin (dir.), *Islamophobia. The Challenge of Pluralism in the 21st century*, New York, Oxford University Press, p. 109-125.
- Mamdani, M. (2004). *Good Muslim, Bad Muslim. America, the Cold War, and the Roots of Terror*, New York, Pantheon Books, 304p.
- Manning, P. (2006). « Australians Imagining Islam », dans E. Poole et J. E. Richardson (dir.), *Muslims and the News Media*, Londres, I.B. Taurius, p. 128-141.

- Martin-Rojo, L. (1995). « Division and Rejection : from the personification of the Gulf Conflict to the demonisation of Saddam Hussein », *Discourse and Society*, vol. 6, n° 1, p. 49-80.
- Martineau, R. (2007a). « Dommage collatéral », *Le Journal de Montréal*, 6 avril, p. 6.
- Martineau, R. (2007b). « Droit de parole », *Le Journal de Montréal*, 20 septembre, p. 6.
- Martineau, R. (2008a). « Lettres persanes », *Le Journal de Montréal*, 14 janvier, p. 8.
- Martineau, R. (2008b). « Le silence des groupes antiracisme », *Le Journal de Montréal*, 15 avril, p. 6.
- Martineau, R. (2008c). « Le racisme acceptable », *Le Journal de Montréal*, 16 avril 2008, p. 6.
- Martineau, R. (2008d). « Le péril jeune », *Le Journal de Montréal*, 26 avril, p. 6.
- Martineau, R. (2008e). « Le vrai démagogue », *Le Journal de Montréal*, 29 avril, p. 6.
- Martineau, R. (2008f). « Québec, Ouvre-toi », *Le Journal de Montréal*, 19 mai, p. 6.
- Martineau, R. (2008g). « Une question de perception », *Le Journal de Montréal*, 23 mai, p. 6.
- Martineau, R. (2008h). « Pendant ce temps... », *Le Journal de Montréal*, 24 mai, p. 6.
- Martineau, R. (2008i). « Cuisine canadienne », *Le Journal de Montréal*, 26 mai, p. 6.
- Martineau, R. (2008j). « Mauvaise nouvelle », *Le Journal de Montréal*, 2 novembre, p. 30.
- Martineau, R. (2008k). « La haine acceptable », *Le Journal de Montréal*, 18 décembre, p. 6.
- Martineau, R. (2009a). « À quatre pattes devant les barbus (air connu) », *Le Journal de Montréal*, 7 avril, p. 6.
- Martineau, R. (2009b). « La Fédération des femmes soumises du Québec », *Le Journal de Montréal*, 11 mai, p. 6.

- Martineau, R. (2009c). « Un débat qui transcende les cultures », *Le Journal de Montréal*, 21 mai, p. 6.
- Martineau, R. (2009d). « Pas un fait divers comme un autre », *Le Journal de Montréal*, 27 juillet, p. 6.
- Martineau, R. (2009e). « Quand les féministes frappent », *Le Journal de Montréal*, 1^{er} août, p. 6.
- Martineau, R. (2009f). « Expo 67, deuxième partie? », *Le Journal de Montréal*, 18 octobre, p. 26.
- Martineau, R. (2009g). « Roulé suisse », *Le Journal de Montréal*, 2 décembre, p. 6.
- Martineau, R. (2009h). « Vous êtes responsables des attentats! », *Le Journal de Montréal*, 28 décembre, p. 6.
- Martineau, R. (2010a). « La victoire des barbus », *Le Journal de Montréal*, 4 janvier, p. 6.
- Martineau, R. (2010b). « D'un voile à l'autre », *Le Journal de Montréal*, 3 mars, p. 6.
- Martineau, R. (2010c). « Entre nous... », *Le Journal de Montréal*, 28 mars, p. 6.
- Martineau, R. (2010d). « Tout est relatif », *Le Journal de Montréal*, 5 avril, p. 6.
- Martineau, R. (2010e). « C'est une exception... », *Le Journal de Montréal*, 13 octobre, p. 6.
- Martineau, R. (2010f). « Moi, le raciste », *Le Journal de Montréal*, 30 novembre, p. 6.
- Martineau, R. (2010g). « Moi, le raciste (2) », *Le Journal de Montréal*, 2 décembre, p. 6.
- Martineau, R. (2011a). « Une femme en colère », *Le Journal de Montréal*, 13 janvier, p. 6.
- Martineau, R. (2011b). « Les “vrais” coupables », *Le Journal de Montréal*, 25 juillet, p. 6.
- Martineau, R. (2011c). « Une comparaison boiteuse », *Le Journal de Montréal*, 28 juillet, p. 6.
- Martineau, R. (2011d). « Dommage collatéral », *Le Journal de Montréal*, 9 août, p. 6.

- Martineau, R. (2011e). « Pour Djemila », *Le Journal de Montréal*, 24 septembre 2011, p. 6.
- Martineau, R. (2011f). « Qu'est-ce que vous faites ici? », *Le Journal de Montréal*, 8 novembre, p. 6.
- Martineau, R. (2011g). « Pardonnez nos offenses », *Le Journal de Montréal*, 6 décembre, p. 6.
- Martineau, R. (2011h). « À plat ventre », *Le Journal de Montréal*, 21 décembre, p. 6.
- Martineau, R. (2012a). « La femme indigne », *Le Journal de Montréal*, 29 février, p. 6.
- Martineau, R. (2012b). « Enragés? Nah! », *Le Journal de Montréal*, 19 septembre 2012, p. 6.
- Martineau, R. (2012c). « Le centre du monde », *Le Journal de Montréal*, 25 septembre, p. 6.
- Martineau, R. (2012d). « Le vent dans les voiles », *Le Journal de Montréal*, 11 novembre, p. 6.
- Martineau, R. (2013a). « Mais de quoi les Français ont-ils peur? », *Le Journal de Montréal*, 5 janvier, p. 6.
- Martineau, R. (2013b). « Une histoire inquiétante », *Le Journal de Montréal*, 21 février, p. 6.
- Martineau, R. (2013c). « Pauvres, pauvres terroristes », *Le Journal de Montréal*, 20 avril 2013, p. 6.
- Martineau, R. (2013d). « Cachez cet islam que je ne saurais voir », *Le Journal de Montréal*, 23 avril, p. 6.
- Martineau, R. (2013e). « La meute », *Le Journal de Montréal*, 3 juillet, p. 6.
- Martineau, R. (2013f). « Moi, Hitler », *Le Journal de Montréal*, 12 août, p. 6.
- Martineau, R. (2013g). « Un geste dégueulasse », *Le Journal de Montréal*, 3 septembre, p. 6.
- Martineau, R. (2013h). « Mauvaise blague belge », *Le Journal de Montréal*, 22 septembre 2013, p. 6.

- Martineau, R. (2013i). « Plus stricts ici qu'ailleurs », *Le Journal de Montréal*, 12 novembre, p. 6.
- Martineau, R. (2013j). « Mépris et mauvaise foi », *Le Journal de Montréal*, 18 novembre, p. 6.
- Martineau, R. (2013k). « Un autre raciste! », *Le Journal de Montréal*, 2 décembre, p. 6.
- Martineau, R. (2013l). « Un jour, à Londonistan », *Le Journal de Montréal*, 28 décembre, p. 6.
- Martineau, R. (2014). « La FTQ n'aura pas mon argent », *Le Journal de Montréal*, 8 janvier, p. 6.
- Maussen, M. (2006). « The Netherlands. Anti-Muslim sentiments and mobilization in the Netherlands. Discourse, policies and violence », dans J. Cesari (dir.), *Securitization and Religious Divides in Europe. Muslims In Western Europe After 9/11: Why the term Islamophobia is more a predicament than an explanation*, rapport, Project Challenge, p. 100-142, <www.libertysecurity.org/IMG/pdf_Challenge_Project_report.pdf>, consulté le 2 septembre 2013.
- Meer, N. et Modood, T. (2012). « For “Jewish” Read “Muslim”? Islamophobia as a Form of Racialisation of Ethno-Religious Groups in Britain Today », *Islamophobia Studies Journal*, vol. 1, n° 1, p. 34-53.
- Mignolo, W. D. (2006). « Islamophobia/Hispanophobia. The (Re)Configuration of the Racial Imperial/Colonial Matrix », *Human Architecture : Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, vol. 5, n° 1, p. 13-28.
- Miles, R. (1989). *Racism*, Londres et New York, Routledge, 158p.
- Miles, R. et Brown, M. (1989, 2003). *Racism*, 2^e édition, Londres et New York, Routledge, 197p.
- Modood, T. (2005). *Multicultural Politics. Racism, Ethnicity and Muslims in Britain*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 240p.
- Morey, P. et Yaqin, A. (2011). *Framing Muslims. Stereotyping and Representation after 9/11*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 246p.
- Neveu, É. (2001, 2013). *Sociologie du journalisme*, 4^e édition, Paris, La Découverte, 128p.

- Niwattanakul *et al.* (2013). « Using of Jaccard Coefficient for Keywords Similarity », *Proceedings of the International MultiConference of Engineers and Computer Scientists*, vol. 1, p. 380-384.
- Paillé, P. et Mucchielli, A. (2008). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, 2^e édition, Paris, Armand Colin, 315p.
- Perelman, C. et Olbrechts-Tyteca, L. (2008). *Traité de l'argumentation*, 6^e édition, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 740p.
- Pilote, C. (2007). *Guide littéraire*, 2^e édition, Montréal, Chenelière Éducation, 144p.
- Poole, E. (2002). *Reporting Islam. Media Representations of British Muslims*, Londres, I.B. Taurius, 298p.
- Poole, E. (2006). « The Effects of September 11 and the War in Iraq on British Newspaper Coverage », dans E. Poole et J. E. Richardson (dir.), *Muslims and the News Media*, Londres, I.B. Taurius, p. 89-102.
- Poole, E. et Richardson, J. E. (dir.) (2006). *Muslims and the News Media*, Londres, I.B. Taurius, 240p.
- Portes, A. (1997). « Neoliberalism and the Sociology of Development: Emerging Trends and Unanticipated Facts », *Population and Development Review*, vol. 23, n° 2, p. 229-259.
- Potvin, M. *et al.* (2008). *Les médias écrits et les accommodements raisonnables. L'invention d'un débat*, Montréal, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, janvier, 231p.
- Razack, S. H. (2008, 2011). *Casting Out. The Eviction of Muslims from Western Law & Politics*, Toronto, University of Toronto Press, 250p.
- Resigl, M. et Wodak, R. (2001). *Discourse and Discrimination. Rhetorics of racism and antisemitism*, Londres-New York, Routledge, 298p.
- Richardson, J. E. (2004). *(Mis)Representing Islam. The racism and rhetoric of British broadsheet newspapers*, Amsterdam-Philadelphie, John Benjamins Publishing Company, 262p.
- Richardson, J. E. (2007). *Analysing Newspapers. An Approach from Critical Discourse Analysis*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 268p.

- Ringoot, R. et Rochard, Y. (2005). « Proximité éditoriale : normes et usages des genres journalistiques », *Mots. Les langages du politique*, n° 77, p. 73-90.
- Ringoot, R. et Utard, J.-M. (2009). « Le genre : une catégorisation peu catégorique », dans R. Ringoot et J.-M. Utard (dir.), *Les genres journalistiques. Savoirs et savoir-faire*, Paris, L'Harmattan, p. 11-22.
- Saïd, E. W. (1979, 2003). *Orientalism*, New York, Vintage Books, 394p.
- Saïd, E. W. (1981, 1997). *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How we See the Rest of the World*, New York, Vintage Books, 200p.
- Sardar, Z. (1999). *Orientalism*, Buckingham, Open University Press, 144p.
- Shryock, A. (2010). « Introduction. Islam as an Object of Fear and Affection », dans A. Shryock (dir.), *Islamophobia/Islamophilia. Beyond the Politics of Enemy and Friend*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, p. 1-25.
- Shryock, A. J. (2013). « Attack of the Islamophobes. Religious War (and Peace) in Arab/Muslim Detroit », dans C. W. Ernst (dir.), *Islamophobia in America. The Anatomy of Intolerance*, New York, Palgrave Macmillan, p. 145-174.
- Smith, J. I. (2002). « Introduction », dans Y. Y. Haddad (dir.), *Muslims in the West. From Sojourners to Citizens*, New York, Oxford University Press, p. 3-16.
- Taguieff, P. A. (2008). « Racisme, racialisme, ethnocentrisme, xénophobie, antisémitisme et néoracisme : réflexions sur des termes problématiques », dans Commission Nationale Consultative des Droits de l'Homme (dir.), *La lutte contre le racisme, l'antisémitisme, et la xénophobie : année 2007*, Paris, La documentation française, p. 241-275.
- Tamdgidi, M. H. (2012). « Beyond Islamophobia and Islamophilia as Western Epistemic Racisms : Revisting Runnymede Trust's Definition in a World-History Context », *Islamophobia Studies Journal*, vol. 1, n° 1, p. 54-81.
- Taras, R. (2013). « 'Islamophobia Never Stands Still' : Race, Religion, and Culture », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 36, n° 3, p. 417-433.
- Trask, R. L. (1997, 2014). *A Student's Dictionary of Language and Linguistics*, New York, Routledge, 256p.

- van Dijk, T. A. (1989). « Mediating racism. The role of the media in the reproduction of racism », dans R. Wodak (dir.), *Language, Power and Ideology. Studies in Political Discourse*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, p. 199-226.
- van Dijk, T. A. (1991). *Racism and the Press*, Londres et New York, Routledge, 276p.
- van Dijk, T. A. (1992). « Racism and argumentation : "Race Riot" Rhetoric in Tabloid Editorials », dans F. H. van Eemeren *et al.* (dir.), *Argumentation illuminated*, Dordrecht, Foris, p. 242-259.
- van Dijk, T. A. (1993). *Elite Discourse and Racism*, Newbury Park, Sage Publications, 320p.
- van Dijk, T. A. (2001). « Critical Discourse Analysis », dans D. Tannen, D. Schifffrin et H. Hamilton (dir.), *Handbook of Discourse Analysis*, Oxford, Blackwell, p. 352-371.
- van Dijk, T. A. (2002). « Discourse and racism », dans D. Goldberg et J. Solomos (dir.), *The Blackwell Companion to Racial and Ethnic Studies*, Oxford, Blackwell, p. 145-159.
- van Dijk, T. A. (2004). « Racist Discourse », dans E. Cashmore (dir.), *Routledge Encyclopedia of Race and Ethnic Studies*, Londres, Routledge, p. 351-355.
- van Dijk, T. A. (2009). « Critical Discourse Studies : A Sociocognitive Approach », dans R. Wodak et M. Meyer (dir.), *Methods of Critical Discourse Analysis*, 2^e édition, Londres, Sage, p. 62-86.
- van Dijk, T. A. (2012). « The Role of the Press in the Reproduction of racism », dans M. Messer, R. Schroeder et R. Wodak (dir.), *Migrations : Interdisciplinary Perspectives*, Vienne, Springer-Verlag, p. 15-29.
- Weiss, G. et Wodak, R. (2003). « Introduction : Theory, Interdisciplinarity and Critical Discourse Analysis », dans G. Weiss et R. Wodak (dir.), *Critical Discourse Analysis. Theory and Interdisciplinarity*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, p. 1-32.
- Wodak, R. et Meyer, M. (2009). « Critical Discourse Analysis : History, Agenda, Theory and Methodology », dans R. Wodak et M. Meyer (dir.), *Methods of Critical Discourse Analysis*, 2^e édition, Londres, Sage, p. 1-33.
- Wieviorka, M. (1991). *L'espace du racisme*, Paris, Éditions du Seuil, 251p.

- Zebiri, K. (2011). « Orientalist Themes in Contemporary British Islamophobia », dans J. L. Esposito et I. Kalin (dir.), *Islamophobia. The Challenge of Pluralism in the 21st century*, New York, Oxford University Press, p. 173-190.
- Zine, J. (2006). « Unveiled Sentiments : Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling among Muslim Girls in a Canadian Islamic School », *Equity & Excellence in Education*, vol. 39, n° 3, p. 239-252.